Philos. Ep. 270.

Philos. Opera. pag. 102.

R.

Vermischte

Philosophische Abhandlungen

aus der

Teleologie, Politik, Religionslehre und Moral

von

Ludwig Heinrich Jakob

ordentlichem Professor der Philosophie auf der königlich-preußischen Friedrichs-Universität.

Biblioth. Oberamtsac.

Halle,

im Verlag der Waisenhaus-Buchhandlung.

1797.

Dem

Herrn Professor Pörschke

in Königsberg in Preußen

aus Freundschaft und Achtung

gewidmet.

[redacted]

[redacted]

Vorrede.

Die Abhandlungen, welche ich dem Publikum hier übergebe, sind bey verschiedenen Gelegenheiten ausgearbeitet worden. Die erste über die Lehre von den Zwecken, hatte ich im Jahre 1792 ursprünglich lateinisch geschrieben, weil ich sie zur Beantwortung einer Preisaufgabe bestimmt hatte, welche um diese Zeit in Holland aufgegeben wurde. Ich habe sie auch wirklich abgeschickt. Da sie aber unter den eingelaufenen nicht benannt wurde; so vermuthete ich, daß sie bey dem damals oft gestörten Postenlauf verlohren gegangen wäre; welche Vermuthung dadurch bestätigt ward, daß mein Freund, dem ich auftrug, sie von dem Sekretär zurückzufordern, die Antwort erhielt, daß keine Abhandlung mit dem angegebnen Motto eingelau-

fen sey. Ich ging schon damals damit um, das Werk über die Religion zu schreiben, welches in dieser Messe erschienen ist, und jene Preisaufgabe war mir willkommen, weil sie mich veranlaßte, die Theorie zu entwerfen, und mir deutlich zu machen, welche ich in dem teleologischen Theile jenes Werks befolgen wollte. In so fern hängt also diese Abhandlung mit der allgemeinen Religion zusammen, indem sie die Theorie zu dem teleologischen Theile derselben liefert, die dort, wo es blos um die Anwendung der Theorie zu thun war, ganz weggeblieben ist. Ich hielt es in dieser Hinsicht nicht für überflüßig, sie zu übersetzen, und sie dem Publikum in der gegenwärtigen Form zu überliefern, da sie den Leser vorzüglich in den Stand setzen kann, die Ausführung desto richtiger zu beurtheilen.

Die vier folgenden kleineren Abhandlungen sind zwar schon gedruckt; sie erscheinen aber hier theils verändert, theils vermehrt. Die Abhandlung über die Religion steht in den Annalen

der

der Philosophie, und hat die wenigste Verände-
rung erlitten; über die Freiheit, steht vor des
Herrn Prof. Kiesewetters Schrift: Ueber das
Moralprincip. Die vierte steht in dem Jour-
nale: Deutschland, jedoch ist sie hier, mit dem
dort fehlenden dritten Theile vermehrt. Ueber
das moralische Gefühl war eine kleine Gelegen-
heitsschrift, welche oft umsonst gesucht worden ist.
Ich habe sie genau durchgesehen und in vielen
Stellen verbessert.

Für den wichtigsten Theil dieser Schrift
halte ich das philosophische Gespräch: Aristäus
oder über die Vorsehung. Es ist während
der Zeit entstanden, als ich die allgemeine Re-
ligion ausarbeitete. Da es mir in diesem letz-
teren Werke um eine simple und einfache Dar-
stellung allgemeiner Begriffe zu thun war, da
ich die gesunde praktische Vernunft mehr aufhel-
len, und ihren eignen Sinn mehr deutlich darle-
gen, als sie mit spekulativen Sophistereien, Ein-
würfen und Schwierigkeiten verwirren wollte;

so hielt ich es für zweckmäßig, alles Polemische durchaus wegzulassen, und die bloßen Aussprüche der moralischen Vernunft auszudrücken, ohne die Deduktion derselben so hoch hinaufzuführen, als eine wissenschaftliche Rechtfertigung derselben fodert. Indessen waren mir die verschiedenen Theorien und Systeme wohl gegenwärtig, und ich suchte sie um so deutlicher zu denken, je mehr ich glaubte, daß ich dadurch in den Stand gesetzt werden möchte, meine Resultate so vorzutragen, daß jede Partei ihren Endzweck darin erreicht sähe, ohne sich beleidiget zu finden.

Ueberhaupt, wenn man die verschiedenen Meinungen der Philosophen mehr mit unparteiischer Vernunft betrachtete; so würde man sie bald mit gleichgültigen Augen ansehen und finden, daß jede derselben ein gewisses wissenschaftliches Interesse hat, und daß jeder Dank verdient, der eine von der unsrigen auch noch so verschiedene Meinung mit Deutlichkeit, Scharfsinn und logischer Genauigkeit vertheidiget. Aber

Ehr=

Ehrgeiz, Eigennutz und Stolz haben von jeher die mehresten philosophischen Streitigkeiten regiert und die gute Sache verdorben, indem sie die Gemüther gegen einander erbittern, und machen, daß nicht mehr auf Gründe und Wahrheit, sondern nur auf Nahmen und Auktoritäten gehört wird.

Der Aristäus ist ein Versuch, die Schwierigkeiten, welche sich bey der Lehre von der göttlichen Güte finden, und die Methoden sie aufzulösen, von allen Seiten darzustellen, oder die Theorien darüber unparteiisch zu entwickeln. Ich hoffe, daß man mir wird die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß ich die Meinungen keiner Partei in ein nachtheiliges Licht gestellt oder ihre Gründe verhehlt habe. Ich habe jede Partei so stark gemacht, als sie der Natur der Sache nach seyn kann. Ich habe zu diesem Behufe nicht nur das, was Leibnitz, Reimarus, Jerusalem, Balguy, Eberhard, Platner und andre hierüber gelehrt haben, von neuem gelesen, sondern mir

auch alle Mühe gegeben, das ausfündig zu machen, was sich noch möglicher Weise für die Meinung dieser Männer, und für die Art, sie zu vertheidigen, sagen ließ, und es den verschiedenen Personen in den Mund gelegt. Am Ende des Gesprächs gehet das Phänomen hervor, daß die Parteien im Herzen und im Grunde einiger sind, als sie selbst denken, und als ihr spekulativer Streit vermuthen ließ. Dieses Phänomen ist nicht erdichtet, sondern ich halte es für wahr. Und wenn nur alle philosophische Schriftsteller so viel unparteiische Warheitsliebe hätten, als ich den fingirten Personen verliehen habe; wenn sie nicht der Neid, der Ehrgeiz, die Eitelkeit, der Eigennutz und andere unter dem Menschengeschlecht herrschende und allenthalben eingreifende Leidenschaften bestimmten, die einmal angefangene Rolle fortzuspielen; so würden sie sich gewiß einander weit mehr näheren, als es unter so bewandten Umständen geschehen kann.

Es gibt insonderheit für die ächte Philoso-
phie zwey höchst verderbliche Uebel, die leider im-
mer ihren schädlichen Einfluß geäußert haben,
und jetzt vorzüglich mächtig geworden zu seyn
scheinen. Diese sind Parteisucht und Genie-
sucht in der Philosophie. Nichts nährt den
Geist der Zwietracht mehr, als das Zerspalten
und Klassificiren derer, die Philosophie lehren, in
gewisse Schulen und Sekten, nach dem Nahmen
einiger großen Männer, die sich durch ihren ori-
ginellen Geist ausgezeichnet haben; und es kann
einem solchen großen Manne selbst, nichts Un-
glücklicheres begegnen, als wenn sich ein unbän-
diger Tros an ihn hängt, der sich es zum Gesetze
macht, jedes Wort und jede Silbe, die sein ver-
meinter Anführer gesagt oder geschrieben hat, bis
aufs äußerste zu vertheidigen, und andern Hohn
und Verachtung entgegen zu stellen, welche an-
ders philosophiren, als sie selbst. Denn es wird
sich sehr bald auch ein Gegentros finden, und
dann ist unter diesen Parteien die Sache der
Wahrheit verlohren. Nun kann nichts recht

und

und wahr seyn, was der eine Theil behauptet. Alles muß getadelt, verdreht und verächtlich oder lächerlich dargestellt werden. Und so wird ein Schauspiel eröfnet, das zwar eine Zeitlang die Lacher unterhalten kann, aber für alle diejenigen, denen der Zweck philosophischer Untersuchungen am Herzen liegt, ekelhaft und betrübend ist. Das schlimmste ist, daß man auch diejenigen, welche gern aus dem Spiel bleiben möchten, wider ihren Willen, mit zu irgend einer Partei zieht, und ihnen wider ihr Wünschen und ohne ihre Schuld Bey- und Zunahmen gibt, welche ihnen die Liebe oder den Haß zu Wege bringen, den jeder nach seinem verschiedenen Interesse gegen diejenigen empfindet, mit welchen er das Unglück hat, gewisse Grundsätze gemein zu haben. Und so muß oft der Unschuldige, der an den leidenschaftlichen Kämpfen nicht den geringsten Antheil genommen hat, ein gleiches Schicksal mit den Schuldigen erdulden, blos weil man ihn einmal durch einen allgemeinen Sektennahmen mit jenen in einer Klasse zu denken pflegt. Die Gegen-

genparteien sind zu erhitzt, als daß sie dem, der nicht mit ihnen ist, Gerechtigkeit widerfahren lassen könnten, und das Geschrey und Getümmel ist zu laut, als daß die ruhige Stimme der kalten Vernunft gehört werden sollte. — Was kann die Vernunft hierbey anders anrathen, als daß man sich an das Getümmel nicht kehre, und sich nicht mit von der leidenschaftlichen Menge fortreißen lasse, sondern ruhig seine Stimme abgebe, und es dem guten Geschick überlasse, ob sie eine unparteiische Aufnahme und ruhige Prüfung finden werde oder nicht.

Noch schlimmer, als selbst die Parteisucht, ist das Geniewesen in der Philosophie, eine Sucht, eine eigne originelle Philosophie zu erfinden, deren Grundsätze von allen bisher gehörten verschieden, ganz neu und originell seyn sollen. Aus welcher Quelle kann diese Sucht anders entspringen, als aus Stolz, Eigenliebe und Eitelkeit? In der That gibt es in der Philosophie für das Genie gar nichts zu thun, und ein solches

kann

kann in derselben nur Verwirrung anrichten. Der Philosoph muß alles durch Fleiß, Mühe und angestrengte Aufmerksamkeit finden, die nicht angebohren wird, sondern mühsam erworben werden muß. In seiner Wissenschaft läßt sich nichts durch blitzschnelle Einfälle ausrichten, die ein guter Genius herbey führt, und von deren Ursprunge man keine weitere Rechenschaft geben kann, welche die schönen Künste oft mit einem Mahle auf einen hohen Gipfel der Vollkommenheit bringen. Der Philosoph gelangt nur langsam zu seinem Ziele; er muß jedermann nicht blos die Resultate, sondern auch den ganzen Gang seiner Untersuchungen deutlich mittheilen können, und bis zu der Fähigkeit, diese Untersuchungen zu fassen und einzusehen, muß sich jedermann empor arbeiten können. Kein Philosoph kann zu einem andern Manne von Verstande sagen: Für dich muß meine Philosophie ein Geheimniß bleiben; du hast keine Fähigkeit, sie zu fassen, und kannst auch nie dazu gelangen, weil du dich nie zu dem Genie erheben kannst, welches ich besitze.

Wenn

Wenn dieses wirklich wäre; so wäre nichts gewisser, als daß seine vermeinte philosophische Entdeckung ein bloßer geniemäßiger Einfall wäre, der in der Philosophie selbst nicht von der mindesten Bedeutung seyn könnte.

Die Bildung der philosophischen Erkenntnisse muß von dem Konkreten anfangen. Eine Menge historischer Kenntnisse, Erfahrungen, Natur- und Weltgeschichte, Physische und Mathematische Erkenntnisse müssen schon bereit liegen, ehe man anfängt zu philosophiren, und Philosophie als eine abgesonderte Wissenschaft zu treiben. Denn erst dann läßt sich das Allgemeine und der Zusammenhang der Erfahrungserkenntnisse mit Principien gehörig einsehen, und das Bedürfniß der letzteren empfinden; erst dann kann man die fruchtbaren und nützlichen Spekulationen von den unfruchtbaren und unnützen gehörig unterscheiden. Aber sehr viele wählen blos das Bequeme aus der Philosophie heraus. Dieses besteht darin, daß man die Begriffe

nimmt,

nimmt, welche man in sich findet, und daß man diese in haarfeine Merkmale spaltet und zergliedert, auf diese Art allererst Grundsätze schmiedet, und in der Einbildung, daß man daran schon genug habe, alle übrige Erkenntnisse, die ohne viele Lektüre, Beobachtungen und mühsame Versuche nicht erlernt werden können, für unbedeutend und entbehrlich erklärt, oder sich wohl gar einbildet, alles Nothdürftige aus jenen allgemeinen Merkmahlen herausziehen zu können. Dieser Misbrauch der Philosophie war zu keiner Zeit herrschender, als zu den Zeiten der Scholastiker, und er fängt in unsern Tagen wieder an, hie und da Mode zu werden. Es kann mich wohl Niemand in den Verdacht ziehen, als ob ich die Zergliederung der Begriffe und die Auflösung derselben in ihre einfachsten Merkmahle selbst als ein unnützes und verächtliches Geschäft darstellen wollte. So lange ein vernünftiger Zweck deutlich zu erkennen ist, um dessentwillen dieses geschiehet, und so lange man den Grund der Nothwendigkeit einsieht, der ein solches Geschäft fo-

dert,

dert, ist und bleibt es allerdings ein Hauptgeschäft der Philosophie. Und da, um allgemeine Wahrheiten und den Ausdruck für obere Principien zu finden, oft die besondere Vorstellung solcher Merkmahle nothwendig ist, die im gemeinen Gebrauche, nur vermischt mit andern vorkommen, und diese am geschicktesten durch eigne Worte bezeichnet werden; so würde es eine eben so große Seichtigkeit und Unwissenheit verrathen, wenn jemand verlangen wollte, daß die wissenschaftliche Philosophie sich aller Kunst und Schulausdrücke enthalten solle, als es Pedanterey und Mangel der Beurtheilungskraft seyn würde, wenn jemand auf Kanzeln und im gemeinen Unterrichte oder Umgange davon Gebrauch machen wollte.

Aber wenn jemand auf dergleichen Kunstworte Alles setzt, wenn er ihren Sinn nicht auf andere Weise deutlich mittheilen, wenn er die Fruchtbarkeit der Vorstellung, die er damit bezeichnet, nicht auf andere Art und durch Anwen-

dungen auf einzelne Fälle und besondere Erkenntnisse verständlich machen kann, wenn er den Zusammenhang seiner Untersuchungen mit den wichtigen Fragen, deren Beantwortung er beabsichtiget, nicht mitzutheilen weiß; wenn er zur Mittheilung eine besondere Gabe des Genies erfodert, und dieses Talent nur zwischen den Wänden seiner Schule häufig findet; so kann man sicher seyn, daß er bloßes Ideenspiel treibt, das weder den Wissenschaften, noch dem gemeinen Leben einigen wahren Nutzen bringen kann. Es gibt indessen für den philosophischen Forscher auch direkte Mittel, wodurch er die Leerheit solcher Begriffe, und das Spiel mit dem Unverständlichen, wodurch das vermeinte Genie in der Philosophie neue Entdeckungen zu machen vermeint, aufdecken kann. Dieses besteht darin, daß man zu dem sublimirten Begriffe, durch welchen die neue Erkenntniß der Dinge verheißen wird, den Gegenstand in dem Anschaulichen sucht (es sey in der Anschauung selbst oder in der Verknüpfung derselben). Ist er hier nicht zu finden; so ist

die

die Leerheit und das Unverständliche deſſelben bewieſen.

Das vermeinte Genie in der Philoſophie ſetzt ſich durch Sprünge in den Beſitz einer Erkenntniß, da doch die Philoſophie, ihrer Natur und Weſen nach, einen langſamen Fortgang fodert, wobey man von jedem Schritte, jedem, der es fodert, muß Rechenſchaft geben können. Aber dieſer mühſame, behutſame Gang, iſt ihm zu langſam. Es legt ſich ein Vermögen bey, das Ueberſinnliche zu erkennen, und will ſich nicht dazu verſtehen, dieſes vor jedermann durch Vernunftſchlüſſe zu rechtfertigen; es iſt mit Beweiſen, die für daſſelbe ſelbſt zureichen (wozu bey der Eigenliebe nicht viel gehört) zufrieden, und ſchilt andere für Dummköpfe oder Boshafte, welche die Evidenz ſeiner Beweiſe nicht einſehen wollen. Es dünkt ſich im Beſitze eines Princips, aus welchem es alle Erkenntniſſe, ohne ſie erſt aus der Erfahrung mühſam zu lernen, wie eine Spinne die Fäden aus ihrem Leibe heraus ziehen kann,

und begegnet denen verächtlich, welche dieses nicht glauben wollen, ohnerachtet es keinen Beweis davon zu geben vermag, der verstanden werden könnte. Es glaubt im Besitze dieses Beweises zu seyn, aber ein Lichtfunken, welchen andern die Natur versagt hat, macht, daß er ihm und einigen seiner Vertrauten allein einleuchtet. Wo kann es offenbarere Kennzeichen der Täuschung geben, als die sich an einer solchen vermeinten Philosophie finden?

Wenn man bedächte, daß das Selbstdenken nicht darin besteht, daß man neue Systeme, oder bisher unerhörte Formeln und Wörter erfindet, sondern vielmehr darin, daß man den Zusammenhang der Vernunftwahrheiten, mag sie immer ein anderer zuerst in abstracto gefunden und deutlich dargestellt haben, deutlich einsieht, und sie auf andere Erkenntnisse und auf den gemeinen Lebensgebrauch richtig anwendet; so würde vielleicht die Sucht nach eignen Erfindungen und neuen Systemen in der Philosophie

etwas

etwas gemindert, und die Philosophie dadurch von einer großen Verderbniß befreiet werden, indem man mehr Ehre dabey finden würde, sie mit gesundem Verstande, verbunden mit Fleiß und Gelehrsamkeit zu betreiben, als sich dabey durch Geniesprünge von genauen und verständlichen Untersuchungen zu entledigen. Vielleicht würde auch die Parteisucht etwas gemäßiget, wenn jeder es mehr darauf anlegte, seine eigne Meinungen durch neue Wendungen im Vortrage deutlich zu machen, und so lange auf verschiedene Weise zu erörtern, bis deren Sinn richtig von den Gegnern gefaßt würde, als auf die leidenschaftlichen Vorwürfe oder Angriffe, ein Gleiches zu erwiedern, wodurch man doch blos seine Affekten befriediget, und der Wissenschaft keinen Gewinn schaft.

Wenigstens habe ich in meinen Schriften diesen Grundsatz stets zu befolgen, und auch in dieser Sammlung ein Beispiel davon zu geben gesucht, und werde mich in Zukunft immer daran

 halten.

halten. Ich werde das, was wider meine Behauptungen gesagt wird, sorgfältig prüfen, da wo ich finde, daß meine Gegner Recht haben, gern nachgeben, ihre wissenschaftlichen und belehrenden Erinnerungen nach meiner besten Einsicht benutzen, Misverstand durch bessere Erklärungen zu heben, und mich dadurch denen, welche verschieden zu denken scheinen, zu nähern suchen. Dieses scheint mir wenigstens der Weg zu seyn, wie die Untersuchung der Wahrheit mit Ruhe und Unparteilichkeit, selbst bey den verschiedensten Meinungen betrieben werden kann. Halle den 11. April 1797.

Inhalt.

Inhalt.

I. Ueber die Lehre von den Zwecken. Ein philosophischer Versuch. S. 1.

II. Ueber die Religion. Eine philosophische Abhandlung. S. 116.

III. Etwas über die Freiheit. Eine philosophische Abhandlung. S. 160.

IV. Nach welchen Grundsätzen soll man politische Meinungen und Handlungen beurtheilen? S. 173.

V. Ueber das moralische Gefühl. S. 229.

VI. Aristäus oder über die Vorsehung. Ein philosophisches Gespräch. S. 260.

I. Ueber

I.

Ueber

die Lehre von den Zwecken.

Ein philosophischer Versuch.

Erster Abschnitt.

Von der Möglichkeit der Vorstellung eines Zwecks überhaupt.

Da zur Vorstellung einer ursachlichen Verknüpfung überhaupt Vernunft nothwendig ist; so darf wol kaum erinnert werden, daß die Vorstellung von bestimmten Ursachen, dergleichen die Causalität nach Zwecken ist, von Seiten des Subjekts ebenfalls Vernunft nothwendiger Weise bedürfe. Aber wenn auch gleich die Realität einer durchgängigen ursachlichen Verknüpfung in der Welt aus der bloßen Vernunft und also a priori erkannt werden kann; so ist es doch außer allem Zweifel, daß die Erkenntniß der bestimmten Ursachen, man mag nun auf ihre Wirkungsart oder auf ihre individuellen Beschaffenheiten sehen, allein aus der Erfahrung geschöpft werden muß. Daß Vorstellungen die Gestalt der Dinge ändern, würde selbst die allergrößte menschliche Vernunft a priori so wenig herausbringen, als sie ohne Erfahrung entdecken kann, daß das Eis aus der Einwirkung

der Kälte auf das Wäßrige, die Asche und der Rauch aus der Verbrennung der Körper u. s. w. entstehe. Die allgemeine Erkenntniß, daß ein jedes Ding seine Ursache haben müsse, hilft zur Bestimmung der Ursachen nichts. Es ist allein die Erfahrung, welche uns die bestimmten Ursachen bekannt macht. Durch sie nehmen wir dieselben entweder unmittelbar wahr, wie die Speise, die uns sättiget, die Arzneien, welche uns heilen, das Feuer, welches uns wärmet, oder wir schließen nach der Analogie auf ihre Beschaffenheit, wobey wir doch eine für unser Erkenntnißvermögen mögliche Wahrnehmung voraussetzen, wie wenn wir von den Erscheinungen des Erdbebens auf unterirdische Flammen und Stürme, von dem Anziehen der Weltkörper auf eine magnetische Materie, von den Einwirkungen des Mondes auf seine körperlichen Beschaffenheiten, die sonst aus Ursachen dieser Wirkungen erkannt werden, u. s. w. schließen.

Durch die Erfahrung lernen wir nun eine doppelte Gattung von Ursachen kennen, die sich beide wesentlich von einander unterscheiden, und wovon uns zugleich die Vernunft belehrt, daß sie die beiden einzigen Gattungen sind, zu deren Erkenntniß wir jemals nach der Beschaffenheit unsres Erkenntnißvermögens gelangen können. Die eine Gattung

begreift die **wirkenden Ursachen**, die andere die Endursachen unter sich. Wirkende Ursachen sind die materiellen Gegenstände und Vorstellungen, so fern sie durch die ihnen beiwohnende Kraft etwas anderes wirklich machen; Endursachen heißen aber die Gegenstände, so fern die Vorstellung derselben der Grund ist, weswegen sie selbst wirklich werden oder wirklich geworden sind. Wir können aber nichts erkennen, als wirkliche durch die Sinne gegebene Dinge und die Vorstellungen in uns. Daher müssen auch alle für uns erkennbare Ursachen unter diese zwey Klassen gehören. Wir wissen alle, daß eine Vorstellung von einer Sache eine Ursache werden könne, daß dieselbe wirklich werde. Die Ideen des Künstlers werden Ursachen seiner Kunstwerke, und die Vorstellungen aller Menschen sind tausendfältige Ursachen von den ihnen entsprechenden Erscheinungen und Handlungen. Die Verbindung eines Begriffs mit der Wirklichkeit seines Objekts heißt auch eine Zweckverbindung, denn das Ding heißt auch, so fern der Begriff desselben seine Ursache ist, **Zweck**. Der Begriff eines Zwecks erhält also lediglich und allein durch die Erfahrung seinen Inhalt. Sie allein lehrt uns, daß es vorstellende Wesen gebe, welche durch ihre Vorstellungen Ursachen der wirklichen Objekte dieser Vorstellungen werden können. Durch sie allein erhalten wir eine anschauende Vor-

stellung von einer solchen bestimmten Ursache, indem wir selbst ein Vermögen unmittelbar in uns wahrnehmen, welches nach Vorsätzen und Absichten handelt. Blos die Beschauung unsrer eignen Natur giebt uns eine concrete Vorstellung von der Beschaffenheit eines Wesens, welches Dinge als Zwecke hervorbringt, indem wir in uns die Vernunft und deren Wirkungen wahrnehmen. Von dem Vorstellungsvermögen aller derjenigen, welche von uns verschieden sind, können wir uns auf keine andere Art eine bestimmte Vorstellung machen, als daß wir das, was in uns selbst vorgeht, oder was wir in uns wahrnehmen, auf sie übertragen und ihnen gleiche oder ähnliche Beschaffenheiten beylegen. Ein Wesen, welches daher keine Vernunft besitzt, kann sich auch keine Vorstellung von einem Zwecke machen, sollte es auch gleich selbst, wie z. B. die vernunftlosen Thiere, durch Vorstellungen zu Handlungen getrieben werden. Uebrigens wird der allgemeine Begriff eines Zwecks überhaupt so gebildet, wie alle allgemeine Begriffe, die durch Erfahrung bestimmt werden, und die sich ihrer möglichen Anwendung nach vermöge ihrer Natur nothwendig viel weiter erstrecken müssen, als auf die einzelnen Fälle, von denen sie abgezogen sind. Wie also die Vorstellung eines Zwecks überhaupt möglich sey, ist in dem bisherigen gezeigt worden.

Zweiter Abschnitt.

Von den wirklichen Zwecken in der Erfahrung.

Die Erfahrung lehrt augenscheinlich, daß viele Erscheinungen in der Sinnenwelt nach Ideen hervorgebracht werden, die um dieser Ursache willen Zwecke heißen, was auch sonst für andere Kräfte bey diesen Erscheinungen im Spiele seyn mögen. Indessen lehrt doch keine Erfahrung, daß irgend ein Stoff oder eine Materie durch Ideen ursprünglich erzeugt werde, sondern aus derselben lernen wir nur, daß die Materie nach der Idee bearbeitet und dieser gemäß eingerichtet werden könne. Alle Wirkung nach Ideen oder alle Hervorbringung der Zwecke betrifft daher, so weit unsre Erfahrung reicht, allein die Form, die Richtung und Ordnung der Theile und der mechanischen Kräfte, niemals die Materie. Der Künstler kann nach seiner Idee einen Apollo oder eine Venus bilden; aber der Marmor muß ihm gegeben seyn. Will der Mechanicus eine Uhr verfertigen, der Architekt ein Haus bauen; so müssen sie die Materialien dazu in der Natur suchen. Sie selbst können sich keinen Stoff nach ihren Vorstellungen schaffen, sie können nur unter dem vorhandenen einen solchen wählen, der ihrer Idee am angemessensten ist.

Wir unterscheiden **Werke der Kunst und Werke der Natur.** Der Stoff von beiden gehört der Natur und in Ansehung des Ursprungs der Materie ist also kein Unterschied unter ihnen; aber die Form der ersteren wird nach Ideen durch die menschliche Willkühr hervorgebracht; da diese an der Form der letzteren keinen Theil hat. Die Erfahrung eröffnet uns ein sehr weites Feld, in welchem wir die Produkte der Natur und der Kunst ohne Aufhören beobachten können. Wir entdecken die allgemeinsten Gesetze der Natur, nach denen die mehresten Erscheinungen auf eine regelmäßige und gleichförmige Art erfolgen, so daß wir an ihren gewöhnlichen Wirkungen nicht leicht irre werden. Auf der andern Seite bemerken wir nicht weniger, wie mannigfaltig die Menschen die Werke der Natur zwingen, von ihrem natürlichen Gange abzuweichen und ihren zufälligen Begriffen zu folgen. Wir werden durch die Erfahrung mit den allgemeinen und besonderen Ideen, Bedürfnissen und Neigungen der Menschen bekannt. Treffen wir nun ein Werk an, das nach den Naturgesetzen nicht entsprungen ist, in welchem es sich offenbaret, daß die Materie gezwungen worden ist, ihre natürliche Form zu verlassen und sich nach einer Idee zu bequemen, so schließen wir mit Recht aus der bloßen Betrachtung eines solchen Werks, daß es von der menschlichen Kunst her-

herrühren müsse. Die Erfahrung ist hierin allein unsre Leiterin. Ein Mensch, der so wenig Erfahrung, von den Bedürfnissen, Neigungen und Versuchen der Menschen, als von dem Laufe der Natur hätte, würde aus dem bloßen Anschauen eines Schiffs unmöglich schließen können, daß es nach Ideen gebauet wäre, und daß die Erzeugung desselben von der Entstehungsart eines Baumes ganz verschieden wäre. Daß die eine Blume wachsen und die andre von Menschenhänden verfertigt werden muß, würde ihm ganz unbekannt, und eine a priori nie zu entdeckende Wahrheit seyn.

Die Natur hat so wie die Kunst ihr Eigenthümliches, welches die Erfahrung mit solcher Augenscheinlichkeit entdeckt, daß nicht leicht eine Verwechselung vorgehen kann. Ein Haus, ein Kunstgarten, eine Uhr, ein Schwerd, und tausend ähnliche Dinge machen, daß wir mit der größten Gewißheit auf das Daseyn gewisser Menschen schließen, welche Urheber jener Produkte sind. Denn wir finden, daß hier gewisse Materialien ihre natürliche Form, so wie uns die Erfahrung mit derselben bekannt gemacht hat, verlassen, und nach zufälligen Ideen eingerichtet sind, von welcher Einrichtung sich gar kein Grund in der Natur findet, welcher daher allein in den menschlichen Vorstellungen ange-

troffen werden kann, weil uns die Erfahrung nur mit diesen beiden Arten von Ursachen bekannt macht. Nachdem wir durch eine lange Reihe von Erfahrungen die Kräfte der Natur und die Kräfte der Kunst beobachtet haben, können wir uns nicht mehr einbilden, daß sie ihre Functionen in irgend einem Falle verwechseln sollten, und wo wir daher Spuren der Kunst antreffen, da schließen wir unvermeidlich auf das Daseyn solcher Wesen, die nach ihren Vorstellungen die Dinge eingerichtet haben. Was dieses für Wesen seyen, darüber kann uns gleichfalls nur allein die Erfahrung Aufschluß geben. Die Zellen der Bienen, die Wohnungen der Biber würden uns eben so wenig die Beschaffenheit ihrer Urheber verrathen, als eine Stecknadel oder ein Schuh die Beschaffenheit ihres Werkmeisters, wenn uns nicht die vorhergegangene Beobachtung mit denselben bekannt gemacht hätte. Nur allein die Gleichförmigkeit der Natur ist es, welche unsre Schlüsse von gleichen oder ähnlichen Wirkungen auf gleiche oder ähnliche Ursachen in den mehresten Fällen rechtfertigt, und so lange sich das Gegentheil von einer solchen gleichförmigen Wirkungsart nicht durch Erfahrung offenbaret, werden unsre Schlüsse selbst da, wo wir von den Wirkungen auf die Ursachen zurückschließen, wenn wir sonst dabei die gehörige Vorsicht beobachten, immer ihre Festigkeit behalten.

Dritter Abschnitt.

Von den Grenzen der Erkenntniß der Zwecke durch Erfahrung.

Kein Mensch zweifelt an der Sicherheit der Schlüsse, wonach wir von Häusern, Schiffen, Uhren, Gemälden u. s. w. auf Menschen als ihre Ursachen schließen. Denn hier haben wir allenthalben einen sehr sichern Führer, nemlich die Erfahrung. Hier können sowohl die Wirkungen als auch die Ursachen als Objekte, als wirkliche Erscheinungen beobachtet werden; es lassen sich Versuche anstellen, und da folgt uns die Gewißheit und Evidenz des Naturforschers allenthalben.

Aber berechtigt uns die Erfahrung auch über ihr eignes Gebiet hinauszugehen, und da Analogien der Erfahrung zu suchen, wo gar keine Erfahrung mehr als für uns möglich gedacht werden kann? Können wir selbst die Möglichkeit der Erfahrungsgegenstände nach Principien der Erfahrung erklären und dahin Erfahrungsmerkmale verlegen, wo gar keine Erfahrung mehr möglich ist? Dies sind Fragen, welche uns näher zur Beantwortung des vorgelegten Problems führen.

So lange wir nemlich in der Sinnenwelt selbst verbleiben und sowohl nach Wirkungen als Ursachen

chen in derselben fragen, findet jene Methode nirgends Anstoß. Fänden wir an noch nie besuchten Gegenden der Erde, daß Bäume von ihrem Stamme abgelöst, behauen, beschnitten und gegen den Lauf ihrer Natur zu Gebäuden und andern Dingen gebraucht sind, welche wir nur durch die Willkühr entstehen zu sehen gewohnt sind, und zu denen sich kein anderer hinreichender Grund in der Natur findet; so würden wir sogleich aus dem bloßen Anblicke von dergleichen Dingen schließen, daß hier irgend ein mit Willkühr versehenes Wesen im Spiel sey, und es würde uns gar keine Mühe kosten, uns von dem vorhergegangenen oder noch fortdaurenden Daseyn thierischer oder menschlicher Geschöpfe aus den bloßen Wirkungen zu überzeugen. Aber so bald wir Ursachen bestimmen sollen, die gar keine Objekte der Erfahrung sind und seyn können; so scheint die Sicherheit jener Methode mit einem Male abzunehmen und die Schlüsse scheinen alle Gewißheit und Klarheit zu verliehren. Dieses ist nun aber allenthalben, wo man von gegebenen Wirkungen nicht auf sinnliche, sondern übersinnliche Dinge schließt, und sie nach der Analogie mit Erfahrungsgegenständen zu bestimmen gedenkt. Denn hier findet sich erstlich, daß, da wir die Art der Einwirkung des Willens auf Gegenstände der Natur, doch blos aus der Beobachtung unsrer selbst durch den

innern

innern Sinn erkennen, wir das Recht, diese sinnlicherkannten Merkmale auf übersinnliche Gegenstände überzutragen, gar nicht erweisen können, und zweitens, daß die wahrgenommenen Wirkungen bei weitem nicht die große Aehnlichkeit mit unsern Kunstwerken haben, welche wir ihnen andichten; und endlich drittens, daß es weder den Begriffen, noch der Erfahrung widerstreitet, daß ähnliche Wirkungen oft sehr unähnliche Dinge zu Ursachen haben. Bei solchen Schwierigkeiten entsteht die wichtige Frage: ob es nicht besser sey, dergleichen Nachforschungen lieber gänzlich aufzugeben, und alles in der Natur blos nach physischen Gesetzen zu erklären, dasjenige aber, was sich nicht daraus erklären läßt, lieber unerklärt zu lassen, als den Verstand mit ihm unbegreiflichen übersinnlichen Gründen zu täuschen, da sie, so weit er sie versteht, doch nur sinnlich sind.

Daß also ein Gegenstand durch Ideen entsprungen sey, mithin als Zweck existire, läßt sich nur nach Erfahrungsgesetzen schließen, nach denen wir beobachtet haben, was die Natur und was der Mensch hervorzubringen pflegt. Daß aber die Gegenstände der Natur, an denen wir Zweckmäßigkeit bemerken, oder die wir unter der Idee eines Zwecks denken können oder müssen, ebenfalls durch einen Willen nach Vorstellungen entsprungen seyen, läßt

sich aus Erfahrung gar nicht schließen. Denn nach derselben können wir zwar wissen, daß dergleichen Zweckmäßigkeit nicht nach den uns bekannten Naturgesetzen wirklich geworden ist; aber daß sodann nur noch eine einzige Causalität, nemlich eine Hervorbringung nach Ideen übrig bleibe, lehrt weder Vernunft noch Erfahrung. Diese deuten zwar an, daß sich in der Sinnenwelt alle verschiedne Arten der Ursachen unter jene zwei Klassen (Naturkräfte und Wille, oder reale und ideale Ursachen, wirkende Ursachen und Endursachen) bringen lassen. Aber beide sind sich nicht contradictorisch, sondern nur contrarie entgegengesetzt, und es bleibt daher immer denkbar, daß außer der Sinnenwelt oder außer dem Kreise der Erfahrung noch eine große Menge von Ursachen übrig bleibe, die weder zu der einen, noch zu der andern Klasse gehören, ob wir gleich nicht im Stande sind, dieselben zu bestimmen. Zu behaupten, daß wir da etwas anzunehmen berechtiget wären, wo uns das Gegentheil unbekannt ist, das hieße die Unwissenheit zur Quelle der Wissenschaft machen. Eine solche Maxime würde, wenn sie allgemein gelten sollte, statt der weisen Regel, über Dinge, die uns unbekannt sind, unser Urtheil zurückzuhalten, die unverschämteste Dreistigkeit einführen, und dieser so gar das Lob der größten Weisheit zuziehen.

Vierter Abschnitt.

Ueber den Unterschied der empirischen und transscendentalen Erklärung der Erscheinungen.

Eine Erklärung von einer Erscheinung ist empirisch, wenn der Grund oder die Ursache, aus welcher sie verständlich gemacht wird, selbst ein sinnlicher Gegenstand ist; sie wird aber transscendental genannt, wenn der Erklärungsgrund ganz außer dem Kreise möglicher Erfahrung liegt, mithin ein übersinnlicher Gegenstand ist. Nun behaupte ich, daß es eigentlich nur empirische und gar keine transscendentale Erklärungen für uns giebt. Denn bei einer Erklärung wird verlangt, daß ich nicht nur von dem Objekte, welches erklärt wird, sondern auch von dem Erklärungsgrunde eine reale Vorstellung habe, aus welcher die Wirkung vollkommen begriffen werden kann. Ich kann aber alle reale Merkmale blos durch die Sinne erkennen, und wenn ich daher das Uebersinnliche realiter bestimmen will, so kann dieses nicht anders als durch sinnliche Merkmale geschehen, welches eine wahre Contradictio in adjecto ist, und nur eine eingebildete Erklärung hervorbringen kann. Daher werden in der Physik mit Recht alle übersinnliche Objekte, so fern sie Erklärungs-

rungsgründe abgeben sollen, verworfen, und jede chemische oder physische Erklärung muß die Erscheinung aus andern Erscheinungen begreiflich machen, wenn sie in der Naturwissenschaft eine Stelle einnehmen will. Wenn ferner bei Erklärung der Werke der Kunst die Ideen ihrer Urheber zu Hülfe genommen werden, um ihre Entstehungsart begreiflich zu machen: so stützt sich doch ein solches Verfahren, welches die Erfahrung rechtfertiget, auf ganz andere Principien, als wenn man die Naturdinge selbst von Ideen einer uns an sich ganz unbekannten Intelligenz ableiten und sie als Zwecke ansehen will. Denn wenn die Menschen etwas nach Ideen anordnen, so müssen sie **erstlich** die Dinge, welche sie dazu gebrauchen wollen, so weit es möglich ist, zwingen, daß sie ihre natürlichen Gesetze verlassen und ganz andern Gesetzen folgen; dahingegen die Zwecke, die wir uns in der Natur denken, gerade durch die den Dingen zukommende Natur und durch ihre natürlichen Gesetze zu Stande kommen. **Zweitens** müssen wir uns bey Verfertigung unsrer Kunstwerke doch immer nach der Natur der Dinge richten, welche dazu gebraucht werden, und bleiben dadurch eingeschränkt. Unser Wille kann nie über die Natur gebieten, sondern dieselbe nur, so weit es ihr Inneres verstattet, seinen Vorstellungen gemäß einrichten. Ob also gleich die Dinge gewissermaßen

unter

unter dem Willen stehen, so steht er doch auch unter ihnen und ist durch sie eingeschränkt und von ihnen abhängig. Daher verläßt uns die Erfahrung gänzlich, so bald man die Natur ganz und gar einem Willen unterwerfen will, so daß selbst die natürlichen Gesetze und so gar die Materie ihm allein ihre Realität zu danken haben soll. Eine solche Annahme ist daher gänzlich transscendental, indem wir von einem Willen, der von der Materie unabhängig, sie selbst schaffen und die ganze Natur blos nach Ideen einrichten könnte, aus der Erfahrung uns gar keinen realen Begriff machen können, indem nie dergleichen Ursache und Wirkungsart in dem Kreise unsrer Beobachtung weder angetroffen wird, noch angetroffen werden kann, und kein größeres Recht da zu seyn scheint, ein von allen sinnlichen Bedingungen befreietes vernünftiges Wesen anzunehmen, als eine übersinnliche Materie zuzulassen. So lange wir daher sonst weiter kein Interesse haben, als blos die Naturbegebenheiten und die Natur selbst zu verstehen, dürfte es wohl keinen andern Rath geben, dasselbe zu befriedigen, als bei solchen Ursachen stehen zu bleiben, die selbst Gegenstände der Erfahrung sind, und was uns diese nicht begreiflich machen können, lieber als für uns unbegreiflich unerklärt zu lassen, als uns mit einer Erklärung zu schmeicheln, die nichts als Schein

enthält, und uns zwar aufbläßt, aber nicht weiser macht.

Fünfter Abschnitt.

Von den Gründen, welche uns bestimmen, die Produkte der Natur als Zwecke anzusehen.

Es ist schon bemerkt worden, daß sich alle Ursachen, welche wir bestimmt denken können, auf zwei Klassen zurückbringen lassen, nemlich wirkende Ursachen und Endursachen, und daß wir uns die letzteren nicht anders als in vernünftigen Wesen denken können. Alles was wir erklären und verstehen wollen, müssen wir daher entweder aus dem Zusammenhange der wirkenden Ursachen, d. i. dem Mechanismus oder aus dem Zusammenhange der Endursachen d. i. aus Ideen vernünftiger Wesen begreiflich zu machen suchen. Und wo wir daher Wirkungen wahrnehmen, von welchen der Mechanismus keinen hinreichenden Grund enthalten kann, da halten wir uns für vollkommen berechtiget, Endursachen zuzulassen, um Ideen anzunehmen, denen gemäß die Wirkung hervorgebracht ist.

Nun kann zwar nicht geläugnet werden, daß wir an den Naturprodukten Eigenschaften bemer-

ken, die nicht nur bis jetzt kein Mensch aus dem uns bekannten Mechanismus erklärt hat, sondern welche auch von der Beschaffenheit sind, daß man vollkommen einsehen kann, es werde sie niemals irgend ein Mensch aus dem bloßen Mechanismus der Natur hinreichend erklären können. Dahin gehört

1. die äußere Zweckmäßigkeit der Dinge in der Natur, oder ihre Nützlichkeit für andere Dinge außer ihnen selbst. Denn wenn man auch das System, nach welchem man annimmt, daß sich in der Welt alles auf den Menschen beziehe, nicht gelten lassen will; so muß man doch allgemein zugestehen, daß sich die Beziehung der Dinge auf einander mit einer ganz unleugbaren Evidenz ankündiget, und daß so unendlich Vieles mit den nothwendigen oder zufälligen Zwecken der Lebendigen und insonderheit der Menschen zusammenstimmt, daß wir allzuviel dem bloßen Zufalle überlassen müßten, wenn wir den hinreichenden Grund der Dinge in dem bloßen Naturmechanismus suchen wollten. Denn dieser, so weit er uns jemals bekannt werden kann, bedarf immer noch eines anderen Grundes, der ihm gerade diese und keine andere Einrichtung gegeben hat. Ob man daher gleich einsieht, daß es z. B. eine nothwendige Folge der Natur der Luft und der in ihr wirkenden Materien ist, daß sie zur Unterhal-

tung der Thiere und Pflanzen, zur Erleuchtung der Planeten, zur Erzeugung der Winde und diese wiederum zur Mildernng der Hitze und Kälte, zur Verbreitung des Regens und zu unzähligen andern Vortheilen und Nachtheilen dienen; so will die Vernunft doch noch mehr wissen als dieses, indem sie die Natur der Luft doch nicht für das absolutletzte erkennen kann, sondern wieder von neuem frägt, warum denn die Luft gerade so und nicht anders eingerichtet worden. Gesetzt, es gelänge nun auch den Naturforschern, eine Materie ausfindig zu machen, aus welcher man den Ursprung und die Erzeugungsart der Luft vollkommen begriff, so würde doch diese einer neuen Ursache bedürfen und so ins Unendliche, so lange man bei blos mechanischen Ursachen stehen bleibt. Selbst die zufälligen für uns oder andere Dinge vortheilhaften oder auch nachtheiligen Folgen behalten doch immer etwas Räthselhaftes, das sich aus dem bloßen Mechanismus nie hinlänglich verstehen läßt. Daß die Natur mit so vielen schönen Formen ausgeschmückt ist, mag wohl eine nothwendige Folge der mechanischen Einrichtung der Natur seyn, aber daß hierdurch unserm Geiste ein Vergnügen gewährt und ein Theil seiner Kräfte entwickelt wird, und daß überhaupt eine solche Zusammenstimmung zwischen der Kultur des Menschen und der Einrichtung der Natur ist, daß Licht da ist zum

Sehen,

Sehen, und daß in dem Bau des Himmels alles so angelegt ist, um die Erleuchtung der Erde möglich zu machen; daß Gewächse und sonst tausenderlei Dinge mit den nothwendigen Zwecken der Menschen so sehr übereinstimmen, ja daß die ganze Natur selbst den willkührlichen Zwecken des Menschen so leicht gehorcht; daß die Winde ihm die Schiffarth erleichtern, daß er Holz und Steine zum Bauen, das Eisen und andere härtere Materien antrift, womit er die weicheren nach seinen Absichten zerspalten und ordnen kann; kurz daß alle seine Seelenkräfte allenthalben Gelegenheit finden, sich zu entwickeln und zu vervollkommnen. Dieses alles läßt der Mechanismus der Natur gänzlich unverständlich, so weit sich auch die Einsicht in demselben erstrecken mag.

2. Die innere Zweckmäßigkeit, die in der Zusammenstimmung aller Theile eines Dinges zu dem besteht, was man sich unter demselben vorstellt. Uhren, Häuser und alle Maschinen, welche die menschliche Kunst zusammensetzt, entstehen so, daß sich der Künstler zuvor das Ding denkt, und seinen Begriff zur Ursache der Anwendung der Theile macht, durch deren wechselseitige Beziehung das hervorgebracht wird, was er sich vorher in seinem Begriffe gedacht hat. Der Uhrmacher würde die

Feder ohne Räder, die Räder ohne die Feder, beides ohne Spiral und dieses ohne dem Zeiger und so wechselseitig alle Theile zu seinem Zwecke gar nicht gebrauchen können, wenn er nicht alles mit einander verbinden könnte. In einem Hause hält ein Balken den andern, ein Stück bezieht sich auf das andere; wir verlangen, daß nichts an dem Gebäude sey, was nicht ein Theil desselben ausmache und daher zugleich eine Ursache der Wirklichkeit desselben sey. Eine ähnliche obgleich noch größere innere Zweckmäßigkeit bemerken wir auch an den Produkten der Natur und insonderheit an den organisirten Wesen, nur mit dem großen Unterschiede, daß wir in der Natur keine äußere Ursache wahrnehmen, welche die inneren Theile zu einem Ganzen ordneten, sondern daß das Ding sich selbst formirt. Hier ist ein großer Unterschied zwischen einer natürlichen und künstlichen Blume oder Frucht. Diese ist nach einer Idee durch äußere Kräfte hervorgebracht, und man sieht bey Betrachtung ihrer innern Theile keinen Grund, weshalb sie gerade diese und keine andere Form hat. In den organischen Naturprodukten aber arbeitet nicht nur jeder Theil aus innerer Kraft darauf los, das aus dem Dinge zu machen, was es ist, sondern jeder Theil formirt sich auch selbst, indem die übrigen ihm zwar Materialien liefern, aber ihm nicht Form und Richtung

tung geben. Aus eigner Kraft zieht das Ding diejenigen Theile an sich, welche ihm angemessen sind, assimilirt für sich selbst durch eine geheimnißvolle Mischung und bildet und erhält sich durch eine continuirliche Erzeugung. Man betrachte den vollkommensten unter allen organischen Körpern der uns bekannt ist, nemlich den menschlichen, bey dem man kein Vergrößerungsglas braucht, um die bestimmte Organisation zu finden. Hier sieht man aufs genaueste, wie ein Theil dem andern dient, um einen solchen Körper zu bilden; wie die Sehnen und Gelenke und Knorpel für die Knochen eingerichtet, und diese so geformt und verbunden sind, daß sie die Grundlage zu einem so schönen Gebäude ausmachen können; wie Muskeln und Knochen, Gehirn, Herz, Lungen, Milz, Magen und ihre Hölungen wechselseitig für einander passen, und wie alle Theile dieser Theile wieder in ununterbrochener Harmonie und in wechselseitiger Beziehung dahin arbeiten, alle Stücke des menschlichen Leibes zu ihren Funktionen geschickt zu machen. Die Menge der künstlichen Einrichtungen, welche für die Erzeugung und Fortpflanzung der mannichfaltigen Thiere und Pflanzen für ihre Ernährung, Wachsthum und Erhaltung getroffen sind, geben eine unzählige Menge von bewundernswürdigen Beyspielen, von den Wirkungen

der Organisation, und der innern aus eigner Kraft hervorgehenden Zweckmäßigkeit.

Aber nicht blos in der organischen Natur, sondern selbst in der geistigen können wir eine solche innere Zweckmäßigkeit nicht übersehen. Sinne, Einbildungskraft, Gedächtniß, Verstand, Gefühl und Begehrungsvermögen schränken sich ebenfalls auf eine gewisse bestimmte Weise ein, und wirken wechselseitig auf einander, um ein solches Vorstellungsvermögen wirklich zu machen, als wir in dem Menschen wahrnehmen. Die Kunsttriebe uud Erkenntnißkräfte der Thiere fodern uns zu ähnlichen Betrachtungen auf. Ja man kann nicht läugnen, daß auch selbst die unorganische körperliche Natur die Betrachtung zulasse, daß ihre Theile ebenfalls zu einer innern Zweckmäßigkeit zusammenstimmen, indem sie sich durch anziehende und zurückstoßende Kräfte ihre Stellen wechselseitig bestimmen, obgleich diejenigen Naturforscher allzu hypothetisch verfahren und sich mehr von der durch Betrachtung der organischen Natur erweckten Bewunderung als von der Beobachtung leiten lassen, welche auch dahin Organisation setzen, wo keine Organe sind, und wo dergleichen wahrzunehmen, für die Menschen unmöglich ist.

Nun ist gewiß, daß sich so wohl für die äussere als innere Zweckmäßigkeit der Naturdinge unter den wirkenden oder materialen Ursachen kein hinreichender Grund findet, und daß derselbe ausser dem von uns zu erkennenden Mechanismus gesucht werden muß. Und da uns außer den materialen Ursachen in der Erfahrung keine andern bekannt sind, noch bekannt werden können, als die idealen oder Absichten in vernünftigen Wesen; so hält man sich für berechtiget, diese uns einzig noch bekannte Art von Ursachen für die beobachtete Zweckmäßigkeit, nemlich Absichten in einem vernünftigen Wesen zuzulassen.

Es muß aber hier einer Täuschung vorgebeugt werden, die allzunatürlich und daher so sehr gewöhnlich ist. Diese beruht nemlich darauf, daß man sich einbildet, die innere Natur der Dinge an sich bestimmt zu haben, wenn man doch blos ihr Verhältniß auf das menschliche Erkenntnißvermögen hat kennen lernen. Wenn man nun dieser Einbildung folgt; so wird man sehr leicht verleitet, das, was bloß auf sinnliche Gegenstände paßt, auch auf Dinge anzuwenden, die durch die Sinne gar nicht wahrzunehmen sind, und also einen offenbaren Widerspruch zu begehen, indem man nichtsinnliche Dinge durch sinnliche Prädikate bestimmt. Denn

dem Inhalte nach sind alle Prädikate, die wir denken, wenn sie auch noch so allgemein sind, sinnlich, weil die Sinnlichkeit die allgemeine Bedingung ist, ohne welche wir gar keine Vorstellung von irgend einem Stoff erhalten können. Wenn man nun die materialen Ursachen den idealen entgegensetzt, und das den letztern beimißt, was aus den ersteren gar nicht verstanden werden kann; so verfährt man zwar ganz richtig, so lange diese idealen Ursachen oder die Subjekte derselben, aus welchen man die Erscheinungen zu erklären gedenkt, in der Sinnenwelt durch Erfahrung gegeben werden können und uns hiebei eine richtige Analogie leitet. Aber wenn man selbst solche Dinge, welche nach aller Erfahrung offenbar Produkte der Natur sind, noch außer ihren wirkenden Ursachen von idealen oder Endursachen ableitet, weil man die an ihnen wahrgenommene Zweckmäßigkeit aus den wirkenden Ursachen oder dem uns bekannten Mechanismus nicht verstehen kann; so ist dieses eine Art zu schließen, welche die strenge Vernunft nicht gänzlich billigen kann. Denn hier muß man

Erstlich zwar gestehen, daß wir die Zweckmäßigkeit der Dinge aus dem uns bekannten Mechanismus niemals vollständig erklären können, ja daß wir Menschen auch niemals hoffen können, daß

je irgend einmal ein Neuton oder gar noch größerer Naturphilosoph diese Zweckmäßigkeit der Natur erklären werde, weil wir es aus der Natur unseres Erkenntnißvermögens begreiflich machen können, daß dieses unmöglich ist, indem hierzu schlechterdings eine Einsicht in die innere Möglichkeit der ganzen Natur erfordert werden würde, wozu wir nie gelangen können. Und ob wir gleich

Zweitens einräumen müssen, daß, wenn wir Menschen uns eine Ursache zu jener Zweckmäßigkeit der Naturprodukte denken wollen, wir solche nicht als Mechanismus denken können, sondern gedrungen sind, sie nach der Analogie unsrer Vernunft als Intelligenz zu denken, weil wir in der Welt nur die idealen Ursachen als gegebene Gründe der Zweckmäßigkeit kennen und eine Ableitung derselben von dem Mechanismus für uns ganz unverständlich seyn würde; so ist doch auch

Drittens zu bedenken, daß die Nothwendigkeit, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte von idealen Ursachen abzuleiten blos subjektiv ist, und daß uns die Objekte selbst gar nicht zu einer solchen Denkungsart zwingen; d. h. Wenn wir uns als Menschen einmal eine Ursache zu jener Zweckmäßigkeit denken wollen; so findet sich unter allen uns bekannten Ursachen keine, die so gut zu dieser Wirkung

paßte,

paßte, als eine Intelligenz, aber es ist uns ein solches Wesen, das den Grund der Zweckmäßigkeit der Naturprodukte enthält, nicht gegeben, so daß es uns als Objekt nöthigte, dasselbe anzuschauen und es als Ursache anzuerkennen, wie die Gegenstände in der Sinnenwelt; und die in der Sinnenwelt gegebenen Intelligenzen können gar nicht Ursachen von dergleichen Naturzwecken seyn. Daher bleibt nun der Fall noch übrig, daß man lieber jene Zweckmäßigkeit ganz unerklärt lassen und seine Unwissenheit darüber bekennen kann; welches allerdings der Bescheidenheit der Vernunft weit angemessener zu seyn scheint, als sich in ihrer Erklärung auf Dinge zu berufen, die weit über ihren Horizont hinaus liegen. Denn ob wir gleich ganz wohl wissen, daß niemals irgend ein Mensch die Zweckmäßigkeit der Natur aus dem ihm bekannten Mechanismus auch nur einigermaßen begreiflich machen wird; so ist uns doch auf der andern Seite nicht weniger bekannt, daß wir die innere Natur des Mechanismus nicht im Mindesten kennen, und daß also der Fall als denkbar übrig bleibt, daß in jener geheimen und für Menschen gänzlich unzugänglichen Werkstätte der Natur der Grund von jener Zweckmäßigkeit angetroffen werden könne; ja daß vielleicht die uns bekannten Intelligenzen (die Menschen) selbst von jenem uns nur nicht bekannten

Mecha-

Mechanismus hervorgebracht werden, und also die Eintheilung in ideale und reale Ursachen blos eine solche wäre, die für uns als Menschen Realität hätte und in der Sinnenwelt, sonst aber nirgends, Anwendung fände. Ein solcher Gedanke enthält so wenig Widersprechendes in sich, als die Vorstellungsart, nach welcher aller Mechanismus erst durch und nach Ideen entsprungen ist, nur daß die letztere Meinung unserer subjektiven Denkungsart gemäßer ist, indem wir in der Sinnenwelt mit allem Recht die todte Materie den Intelligenzen unterordnen, und uns auch eine gleiche Eintheilung der übersinnlichen Ursachen in materiale und ideale denken, dabei ihnen aber doch die sinnlichen oder doch diesen analoge Bestimmungen lassen.

So bald wir aber unsre Begriffe auf Dinge anwenden wollen, die keine Erfahrungsgegenstände sind: so verschwindet ihre Bedeutung mit einem Male, indem wir weder verstehen, was eine Materie ist, die nicht durch die Sinne vorgestellt wird, noch was wir unter einer Intelligenz verstehen sollen, die gar nicht sinnlich wahrgenommen werden kann. Hier passen weder unsere Begriffe noch Eintheilungen mehr. Denn ob nun unsre Eintheilung der Ursachen in wirkende Ursachen und Endursachen noch gültig sey: wer mag das bestimmen? Man

sieht

sieht leicht, daß die Eintheilung so heißen müßte: Alle Ursachen sind entweder mechanische oder nicht mechanische. Ob nun unter die nicht mechanischen lediglich und allein die Endursachen oder Absichten gehören, oder ob nicht vielleicht unendlich viele andere unter diesen unendlichen Begriff gehören, oder ob auch überall eine solche Eintheilung nur gemacht werden könne und nicht vielleicht der Mechanismus, da uns doch dessen innere Natur ganz unbekannt und nie bekannt werden kann, den Grund sowohl von dem sinnlichen Mechanismus als von dem enthalte, was wir als Endursachen und Zwecke denken, hierüber läßt sich gar nichts bestimmen, weil wir weder wissen, was materiale noch ideale Ursachen an und für sich betrachtet sind.

Aus diesen Betrachtungen erhellet ganz deutlich, daß ein großer Unterschied zwischen den beiden Fragen sey, ob etwas **zweckmäßig** sey und ob etwas als **Zweck** existire und als ein solcher hervorgebracht sey. Im ersteren Falle will man blos wissen, ob etwas, das da ist, zu einem anderen wirklichen oder möglichen Dinge, das sich jemand als Zweck denkt, tauge, oder ob die inneren Theile gemeinschaftlich dahin arbeiten, gerade dieses und kein anderes Ding wirklich zu machen, ohne zu bestimmen, ob es selbst durch Vorstellung als ein Zweck

erzeugt

erzeugt sey; in letzterm Falle soll aber ausgemacht werden, ob ein vorstellendes Wesen ein Ding nach Ideen hervorgebracht habe. Nun kann zwar keinem im Ernste einfallen, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte zu leugnen. Denn ein solcher würde selbst nicht wissen, was er wollte. Aber daß das Zweckmäßige ohne Ideen und Absichten oder ohne zugleich Zweck zu seyn, gar nicht möglich sey, lehrt weder Erfahrung noch Vernunft. Erstere bietet uns selbst eine große Menge von Dingen an, die zu vielen Zwecken tauglich sind, ohne deswegen selbst Zweck zu seyn, wie ein rechtwinklichtes Dreieck oder ein Cirkel sehr zweckmäßig sind, eine Menge mathematischer Probleme aufzulösen, ohne daß die Absicht dieser Auflösungen Theil an der Erzeugung jener Figuren hat, oder die dicken Eichstämme, welche recht zweckmäßig sind, Walzen zu Mühlrädern oder große Tröge daraus zu machen, ohne daß dieser Zweck ein Grund ihrer Erzeugung gewesen ist. Die letztere gebietet uns zwar den Nutzen und die Zweckmäßigkeit aller Dinge in der Natur aufzusuchen und sie allenthalben vorauszusetzen. Daß aber eine solche in der Erfahrung sich findende oder auch vorausgesetzte Zweckmäßigkeit ohne einen Verstand als ihrer Ursache gar nicht gedacht werden könne, sagt die Vernunft gar nicht, indem in dem Begriffe der Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit, der Begriff ih-

rer

rer Ursache gar nicht enthalten ist und diese daher a priori gänzlich unbestimmt bleibt.

Ob man indessen gleich gestehen muß, daß die Vernunft weder durch die Begriffe von den Dingen überhaupt, durch die Erfahrung genöthigt wird, eine Intelligenz für die beobachtete Zweckmäßigkeit in der Natur als Ursache zuerkennen; so liegen doch auch sehr viele Gründe in der Natur des Menschen, die ihn unabläßlich auffodern, den Grund dieser Zweckmäßigkeit zu denken, und wenn sich hier die Vernunft nicht selbst unverständlich werden und ihrem eignen Interesse einigermaßen treu bleiben will: so kann sie denselben nicht anders als nach der Analogie einer Intelligenz denken. Die inneren Gründe, welche die Vernunft unaufhörlich treiben, den Grund der bemerkten Zweckmäßigkeit zu bestimmen, sind

1. ihr Hang, alles vollständig zu erklären und zu allen ihren Erklärungen einen absoluten Grund zu denken. Nun ist kein Ding in der Sinnenwelt anzutreffen, aus welchem sich nur irgend eine Erscheinung vollständig begreifen ließe, und alle absoluten Gründe liegen über die Erfahrung hinaus. Es ist uns aber kein einziges Ding gegeben, das wir selbst als etwas absolutes denken müßten, als nur allein die Vernunft, die sich uns selbst durch

ihre Wirkungen als etwas ankündiget, das übersinnlich ist und in welcher wir uns selbst als Wesen erkennen, die mehr als Erscheinungen sind. Diese Betrachtung allein muß uns schon bewegen, den absoluten Grund lieber durch den Begriff einer Intelligenz zu bestimmen, als durch die uns gänzlich unverständliche Idee einer absoluten Nothwendigkeit. Diese Bemerkung, daß wir uns unter allem, was wir erkennen, die Vernunft allein, als etwas Ueberfinnliches bestimmt denken, muß ja nicht aus der Acht gelassen werden, denn sie giebt den größten Aufschluß über den Gang des menschlichen Denkens. Hierzu kömmt nun noch, daß wir in der Welt sehr vieles bemerken, wovon uns nach der Erfahrung kein einziger Grund bekannt ist, als die Vernunft. Dahin gehört a) die Zweckmäßigkeit und b) die allgemeinen Gesetze, nach denen sich alles in der Welt richtet. Denn nur von der Vernunft bemerken wir diesen ähnliche Wirkungen. Kein Wunder also, daß die Vernunft den absoluten Grund der Zweckmäßigkeit sowohl, als aller gesetzmäßigen Einrichtuug in der Welt als Intelligenz denkt, zumal da ihr diese Voraussetzung bey allen ihren Nachforschungen in der Natur so treffliche Dienste leistet, indem sie dabei so zu Werke geht, als ob alles von einer höchsten Vernunft angeordnet sey.

2. Einen noch weit treibenderen inneren Grund ein höchstes vernünftiges Wesen als absolute Ursache der bemerkten Zweckmäßigkeit und überhaupt der ganzen Welt zuzulassen, finden wir noch in unsrer moralischen Natur. Denn unsre Vernunft ist nicht nur durch ihre eigne Natur genöthiget, unter allen Dingen in der Sinnenwelt die vernünftigen Wesen und jene, so fern sie moralisch sind, am höchsten zu schätzen; sondern sie verpflichtet auch so zu handeln, als ob dieses wirklich so wäre und nöthiget uns, alle Dinge blos nach vernünftigen Absichten und zu moralischen Zwecken zu gebrauchen, und auf diese Weise unsre Bestimmung wirklich zu machen. Nun kann aber das, was die Vernunft will, gar nicht erreicht werden, wenn nicht in der Welt durchgängig eine moralische Ordnung herrscht, so daß alles sich zuletzt auf die Moralität bezieht und zweckmäßig für sie eingerichtet ist. Die moralische Vernunft verlangt daher, daß wir eine solche sittliche Ordnung allenthalben voraussetzen, und das Vertrauen auf sie ist so groß, daß die Besorgniß der Unwahrheit dieser Voraussetzung, welche aus dem Mangel objektiv hinreichender Beweisgründe entstehen könnte, dagegen gar nicht in Anschlag gebracht werden kann. Die Erfahrung lehrt uns eine solche moralische Ordnung nicht und kann sie uns auch nicht lehren. Denn alles was in derselben geschieht,

erfolgt

erfolgt nach physischen Gesetzen, die von den moralischen Pflichtgeboten gänzlich verschieden sind, und zwischen denen die Erfahrung kein Principium der Verknüpfung offenbaret, weil dieses nur dadurch möglich seyn würde, daß sie uns die Möglichkeit der physischen Gesetze selbst andeutete; welches aber die Natur unseres Erkenntnißvermögens nicht verstattet. Es ist allein unsre Moralität, welche uns antreibt zu glauben, daß sich alle Dinge auf moralische Wesen beziehen, und daß die ganze Natur der Moralität als Mittel dient. Hierdurch erhält die Ordnung der Dinge in unsern Gedanken erst Einheit, indem nun nicht nur eine durchgängige Zweckbeziehung unter ihnen gedacht werden muß, sondern auch alle Gegenstände ihren bestimmten Beziehungspunkt erhalten, gegen welchen jedes Ding und jede Einrichtung in der Welt im Verhältnisse steht und eine bestimmte Stelle einnimmt. Eine solche Verknüpfung der Gegenstände der Natur mit den moralischen Wesen können wir uns aber nicht anders als möglich vorstellen, als durch ein von der Sinnenwelt verschiedenes Principium, das die ganze Natur selbst den moralischen Gesetzen unterworfen und die ganze Welt folglich alle wirkenden Ursachen nach Endursachen oder Zwecken eingerichtet hat. Einem solchen Principio können wir aber keinen andern Namen, als den einer Intelligenz beilegen, ob

wir gleich nicht dessen innere Eigenschaften als Substanz, sondern nur seine Beziehungen auf die Welt bestimmen können. Dieses darf uns aber nicht abhalten, dasselbe als den Grund einer solchen Ordnung überhaupt nach der Analogie unserer Vernunft zu denken. Denn es ist selbst mit unsrer eignen Vernunft, deren Wirkungen wir unmittelbar wahrnehmen, derselbige Fall. Wir schauen das Subjekt unserer erkennenden und wollenden Kräfte ebenfalls nicht an, und denken uns dasselbige blos. Daß es aber der Grund von gewissen Wirkungen sey, wissen wir ganz gewiß, ob wir gleich nicht bestimmen können, was es an sich sey. Wir werden also ohne Bedenken eine Zweckverbindung in der Welt zulassen können, ohne zu bestimmen, wie dieselbe realiter möglich ist. Es ist genug, daß wir zeigen, es lasse sich eine solche Verknüpfung von uns Menschen unter keinem andern Begriffe als dem der Zwecke denken, und wenn wir dabei gestehen, daß wir die nähere Art und Weise, wie dergleichen Zwecke in Gott möglich seyn können, wie sie die wirkenden Ursachen selbst hervorbringen und richten können, nicht einsehen. Denn der Grund, weswegen wir eine solche Zweckverbindung annehmen, liegt nicht in dieser Einsicht, die auch ganz unmöglich für uns ist, sondern in unsrer eignen moralischen Vernunft, welche dieselbe zu ihrer harmonischen Wirk-

samkeit unvermeidlich fodert und in Zuversicht auf diese, welche das höchste, größte und wahrste ist, was wir kennen, nehmen wir sie an und suchen in der Erfahrung nur Exempel auf, welche diese Annahme bestätigen können. Unsre moralische Natur enthält also nicht blos einen Grund, die moralische Zweckverbindung zu wünschen, sondern auch sie für wahr zu halten. Denn dasjenige, ohne welches sich der Begriff der Vernunft nach seinen Merkmalen und Folgen selbst widersprechen würde, muß wahr seyn. Nur müssen wir nach der Vernunft die Vernunft selbst für das Absolute halten, worauf sich alles bezieht. Soll daher die Vernunft nicht selbst eine bloße Schimäre seyn; so muß dieses auch wirklich seyn. Nun können wir die Vernunft nicht für etwas eingebildetes halten, also auch nicht die moralische Ordnung, und die einzig möglich denkbare Ursache derselben.

Es ist also im Grunde ein etwas ähnlicher Weg, den die Vernunft einschlägt, sich von einer durchgängigen Zweckverbindung zu überzeugen, als derjenige ist, auf welchen sie sich von einer durchgängigen Causalverknüpfung überzeugt. Dort schließt man: Weil gar keine Erfahrung von den Dingen möglich seyn würde, die nicht eine Ursache haben; so muß die Causalverknüpfung in der Sinnenwelt allge-

mein seyn. Hier schließen wir: Weil die Moralität ohne eine moralische Zweckverbindung vorauszusetzen, nicht absoluter Zweck seyn kann, dieses aber von unsrer Vernunft als nothwendig erkannt wird: so muß auch eine moralische Zweckverbindung seyn. Unser Subjekt ist es also selbst und zwar der moralische Theil desselben, welcher uns nöthigt, nicht nur Zwecke, sondern auch ein System der Zwecke vorauszusetzen, und Bestätigung von dieser Voraussetzung in der Erfahrung zu suchen.

Sechster Abschnitt.

Von der einzigen möglichen Art, wie wir uns die Causalität einer durchgängigen Zweckverknüpfung vorstellen können.

Wir können das Ding, welches die Ursache der durchgängigen systematischen Zweckmäßigkeit enthält, nicht durch Anschauung erkennen, wir können es aber als den Grund einer solchen Wirkung überhaupt denken, und dasselbe nach der unsrer Erkenntnißart gemäßen Analogie bestimmen. Nur müssen wir dieses als den Grund einer Wirkung denken, in welcher alles nach moralischen Gesetzen systematisch geordnet ist. Einen solchen Grund nennen wir aber im Allgemeinen, Vernunft, ohne daß hiermit eben

die

die menschliche Vernunft gemeint sey. Denn dieser Begriff einer Vernunft überhaupt, da er bloß die Quelle von Gesetzen und einer selbstthätigen Wirksamkeit nach gesetzmäßiger Einheit bedeutet, läßt die Art und Weise einer solchen Wirksamkeit, so wie die Beschaffenheit des Dinges, welches die Vernunft besitzt, gänzlich unbestimmt, und erstreckt sich daher seiner möglichen Anwendung nach, viel weiter, als Erfahrung reicht. Es ist daher ein sehr passender Begrif für uns, und so gar der einzige, den wir kennen, um eine solche übersinnliche Causalität zu bestimmen. Da ferner die Wirkungen, so ferne sie von der Vernunft herrühren und sich auf einander beziehen Zwecke heißen; so werden wir mit Recht die Dinge in der Welt nicht bloß zweckmäßig finden; sondern wir werden sie selbst für Zwecke und die ganze Welt für eine systematische Verbindung von Zwecken halten müssen, weil nur auf diese Art eine moralische Ordnung von uns als möglich gedacht werden kann. Hierdurch wird nun zwar unsre Erkenntniß von der Natur dieser absoluten Ursache nicht erweitert; wir lernen weder wie sie möglich noch wie sie wirklich sey, begreifen; aber dieses ist auch gänzlich unmöglich. Wenn diese Art uns die Welt oder ihre Ursache vorzustellen uns auch keine Einsicht in die Natur der letzteren verschaft; so beruhigt sie uns doch vollkom-

kommen in Rücksicht auf unsre moralische Bestimmung. Denn wenn wir nur wissen, daß die Weltursache dasjenige bewirkt, was unsre moralische Natur fodert: so können wir auf die Erkenntniß der Art und Weise, wie sie es thut, wohl Verzicht thun; und es ist in moralischer Rücksicht vollkommen hinreichend, wenn wir diese Ursache nach der einzigen für uns möglichen Analogie denken. Da nun die einzige Art und Weise, wie wir uns eine solche Ordnung als möglich denken können, darin besteht, daß wir uns den Grund derselben als durch und nach Ideen wirkend, d. i. als Intelligenz vorstellen; so werden wir Menschen den Grund der Welt auch nie anders denken können, wenn wir überall etwas denken wollen. Sobald wir aber eine Vernunft als Ursache der Dinge denken, so sind wir auch genöthiget, alle ihre Produkte als Zwecke zu denken und die ganze Natur als eine systematische Verknüpfung von Zwecken zu betrachten, der alle mechanische Verknüpfung blos als Mittel dient.

Das Resultat unsrer Untersuchung ist demnach, daß da wir durch unsre eigne moralische Natur genöthiget werden, eine höchste Intelligenz als Weltschöpfer und Weltregierer anzunehmen und festiglich zu glauben, nothwendig auch folge, daß in der Natur alles Zweck sey, daß in ihr nichts umsonst

geschehe,

geschehe, daß alles auf das allergenaueste zu dem obersten und letzten Zweck zusammenstimme. Diese allgemeinen Grundsätze von der Erfahrung abzuleiten, würde gar nicht angehen, weil unsre Erfahrungskenntniß sich nie so weit erstrecken kann, als erfodert würde, um die Allgemeinheit einer solchen Verknüpfung zu fassen. Wir sind aber vermittelst eines in unsrer Natur liegenden Princips von einer solchen moralischen Ordnung schon a priori überzeugt; diese Ueberzeugung kann also bleiben, gesetzt es gelänge uns auch nicht, in der Erfahrung allenthalben, eine solche Ordnung anzutreffen. Denn der Mangel unsrer Erfahrungserkenntniß beweiset gegen jene moralische Voraussetzung nichts, weil diese eingeschränkt ist, und uns daher vieles nicht sehen läßt, was doch wahr seyn kann. Es ist genug, wenn man gewiß ist, daß keine einzige Erfahrung der sittlichen Voraussetzung widerspricht. Daß aber irgend eine Erfahrung mit einer solchen Voraussetzung in Widerspruch stehe, ist unmöglich darzuthun, weil dieses ohne Einsicht in das Weltganze gar nicht dargethan werden kann, und auch noch so scheinbare Widerspiele sich doch irgendwann in Harmonie auflösen können. Wenn wir aber gleich mit Recht eine durchgängige Zweckverbindung voraussetzen; so können wir die Zwecke doch nicht a priori bestimmen. Denn hierdurch würden wir

bestimmte Zwecke in die Natur hinein dichten oder sie hinein zwingen. Die bestimmten Zwecke können wir nur durch Erfahrung kennen lernen. Wo uns aber dieselbige auch keine lehrt, da setzen wir sie doch, nur als uns noch verborgen zum voraus, und hoffen, daß eine fortgesetzte Erkenntniß der Natur uns dieselbe lehren werde.

Siebenter Abschnitt.

Von den Regeln, nach welchen die bestimmten Zwecke in der Natur aufzusuchen sind.

Es giebt also Zwecke in der Natur, ja jedes Ding muß unter dem Begriffe eines Zwecks gedacht werden, es mag nun selbst ein absoluter Zweck, oder ein Mittel zu anderen Zwecken seyn. Dieses fodert unsre Vernunft im Allgemeinen nothwendig. Gesetzt wir wären auch so schwach, keinen einzigen bestimmten Zweck in der Erfahrung erforschen und seine durchgängige Uebereinstimmung mit dem Ganzen einsehen zu können. Aber die Natur selbst bietet uns genug Gegenstände an, die wir als vollkommen bestimmte Zwecke erkennen, und dadurch unsrer Voraussetzung Bestätigung verschaffen können. Eine solche Aufsuchung der bestimmten Zwecke erfordert aber große Behutsamkeit, damit man

nicht entweder die Naturforschung darüber vergesse, oder Zwecke nach seinem eignen Belieben erdichte, und das was blos unsren zufälligen ohne alle Noth erzeugten Bedürfnissen zu statten kömmt, der Gottheit als Absicht und Zweck aufbürde. Vielleicht würde die Bestimmung der Zwecke die bisherigen Vorwürfe vermeiden, wenn man dabei folgende Regeln beobachtete:

1. „Bei Hervorbringung eines und eben desselben Gegenstandes können mehrere Zwecke zugleich statt finden, wovon wir, weil wir den durchgängigen Zusammenhang der Dinge nicht einsehen können, oft nur einen einzigen, vielleicht nicht einmal einen, erkennen.„ Daraus also, daß wir noch keinen Zweck von einer Sache entdeckt haben, läßt sich nicht schließen, daß sie überall keinen Zweck habe. So sehen wir z. B. die Erde und die übrigen Planeten, als Weltkörper an, deren Zweck ist, daß sie bewohnt werden sollen, und diesen Zweck betrachten wir unter andern, als einen Grund, weshalb sie so und nicht anders eingerichtet sind. Die Bewegung der Erde um ihre Achse, die lockere und fruchtbare Masse, welche den größten Theil der Oberfläche bedeckt, die darauf wachsenden Bäume, Kräuter und Früchte, der sie umgebende Luftkreis, aus welchem so viele Vortheile für die Lebenden

entsprin-

entſpringen und unzählige andere Einrichtungen dienen offenbar als Mittel dazu und können daher wieder als Zwecke betrachtet werden. Aber ob die Bewohnbarkeit der einzige Zweck aller dieſer Einrichtungen ſey, läßt ſich doch nicht beſtimmen. So dient z. B. die Bewegung der Erde um ihre Achſe dazu, daß die Erde an beiden Hälften Licht empfängt, daß Nacht und Tag erfolgt, daß die hitzigen Erdſtriche milder werden, und es ſcheint daher die Bewegung der Erde um ihre Achſe allerdings ſehr viel zur Bewohnbarkeit der Erde beyzutragen. Da ſich indeſſen die Sonne auch um ihre Achſe bewegt, und bey dieſer, da ſie ihr eignes Licht hat, die beſagten Zwecke nicht ſtatt finden können: ſo kann die mögliche Bewohnbarkeit der Weltkörper, doch nicht als der einzige Zweck bey der Bewegung der Weltkörper um ihre Achſe angeſehen werden; ſondern es muß deren noch andere geben, ob ſie uns gleich bis jetzt noch nicht bekannt geworden ſind.

2. „Im Allgemeinen können wir zwar vorausſetzen, daß ein jedes Ding auch durch den Mechanismus der Natur ſo eingerichtet ſey, daß es in das allgemeine Reich der Zwecke paſſe, weil der ganze Mechanismus ſelbſt unter der Verbindung der Zwecke ſteht. Aber wir müſſen uns doch hüten, das was wir in der Natur für unſere zufälligen oft ſehr

ent-

entbehrlichen Absichten und Projekte antreffen, für Zwecke der Gottheit auszugeben; da diese Nützlichkeit insgemein blos zufälliger Weise aus nothwendigen Eigenschaften der Natur der Dinge entspringt, deren Zweck viel allgemeiner ist, als die Rücksicht auf einen so zufälligen Nutzen.„ So können z. B. die Menschen das Glaß zu außerordentlich vielen Zwecken gebrauchen, indem sie es zu Fenstern, Trinkgeschirren, Spiegeln, Brillen, Fernröhren u. s. w. anwenden. Aber daß alle die unzähligen Zwecke, wozu der Mensch diesen Körper gebrauchen kann, auch zugleich göttliche Zwecke wären, und daß Gott die Materie deswegen sollte so eingerichtet haben, damit die Menschen einmal Glaß daraus verfertigen, und durch dasselbe mancherlei Entdeckungen in der Naturwissenschaft machen, oder sich sonstige Vortheile verschaffen könnten, ist doch gar kein gegründeter Schluß. Daß aus Schwefel, Kohlen und Salpeter Schießpulver, aus Eisen, Messer, Flinten, Anker und tausend andere Instrumente gemacht werden, darf man so wenig für göttliche Zwecke ausgeben, als daß unsre Nase deswegen also geformt worden, um im Falle der Noth eine Brille darauf setzen zu können.

3. „Man setze im Allgemeinen voraus, daß sich alles in der Welt zuletzt auf moralische Wesen bezieht,

bezieht, ob wir gleich die Art und Weise dieser Beziehung weder bei dem Ganzen noch bei einzelnen Erscheinungen vollständig bestimmen können.„

Ein Hauptfehler, den man in der Teleologie begangen hat, ist unstreitig der, daß man von der Voraussetzung ausging, es müßte alles um der Menschen willen da seyn, da doch diese nur eine gewisse sehr eingeschränkte Art von moralischen Wesen sind, und die Mannichfaltigkeit der übrigen Welten mit Recht vermuthen läßt, daß noch eine große Menge von Intelligenzen zu dem sittlichen Reiche gehören. Denn ob man gleich nach der Vernunft zu behaupten berechtiget ist, daß die Menschen als moralische Wesen absolute Zwecke sind und daher nicht etwa zu bloßen Mitteln dienen, diesen oder jenen Zweck erreichen zu helfen; so streitet dieses doch nicht mit der Meynung, daß außer ihnen noch mehrere Intelligenzen sind, die ebenfalls ihren letzten Zweck in sich selbst haben, auf deren Daseyn und Bestimmung sich also die Dinge in der Welt eben so gut beziehen mußten, als auf uns, und deren Natur vielleicht ganz andere Anstalten bedurfte, als die unsrige, die, ob sie gleich mit unsrer ganzen Bestimmung in keinem Widerspruche seyn können, doch wohl unsern untergeordneten Zwecken häufigen Abbruch thun mußten. So dürfen wir nicht einmal

mal von unsrer Erde, ja nicht einmal von den einzelnen Erscheinungen auf derselben voraussetzen, daß dabei lediglich und allein auf den Menschen Rücksicht genommen worden, weil wir gar nicht wissen können, in welcher Beziehung die kleinste Begebenheit zu dem Weltganzen und zu der Natur der übrigen Wesen steht, welche sowohl das, was unsern zufälligen Zwecken günstig, als was denselben zuwider ist, nothwendig erfodert. Wenn wir z. B. annehmen, daß der ganze Mechanismus, dem die Welt ihr Daseyn verdankt, seinen Grund in einer wesentlichen Eigenschaft der Gottheit hat; so müßte man zwar einräumen, daß die Wirkung davon mit seinem moralischen Willen harmoniren müßte, aber es würde doch eben nicht nöthig seyn, daß sie aus demselben entspringen müßte, indem auch in dem allermoralischsten Wesen Zwecke statt finden können, welche auf eine besondere Klasse vernünftiger Wesen gar keine Beziehung haben, und daher auch der Erreichung ihrer Bestimmung keinen Abbruch thun.

4. „Wenn bestimmte moralische Wesen da sind: so ist anzunehmen, daß diesen alle Dinge untergeordnet sind, welche mit ihnen zunächst in Verbindung stehen; ob gleich auch sonst noch andere Zwecke dabei statt finden mögen. Die Unterordnung muß ohne Einschränkung **negativ**, d. i. der Bestim-

mung

mung der besonderen Klasse von moralischen Wesen nicht widerstreitend seyn; ob sie gleich nicht ohne Einschränkung positiv anzunehmen ist, d. i. so daß dabei allein auf die Erreichung der Zwecke dieser Art moralischer Wesen Rücksicht genommen würde.„

Auf diese Art können alle Einrichtungen auf der Erde als Anstalten für das menschliche Geschlecht angesehen werden, so daß keine derselben der wahren Bestimmung des Menschen widerspricht, ob gleich viele da seyn mögen, welche die zufälligen und vorübergehenden Zwecke des Menschen, die sich ebenfalls öfters sehr gut mit der Moralität reimen lassen, Abbruch thun. Denn es kommt bei der Einrichtung der Welt nicht auf den Menschen allein an, sondern es mußte auf alle sittliche Wesen zugleich Rücksicht genommen werden. Wenn sie nun alle ihrem höchsten Zwecke entgegen gehen und diesen nicht verfehlen: so können sich die untergeordneten wohl einschränken. Die eine Gattung moralischer Wesen muß selbst auf einen Theil ihrer beigeordneten zufälligen Zwecke gern Verzicht thun, so bald deren Erreichung einem wichtigern Zwecke im Wege steht.

5. „Alles, was mit der Möglichkeit und Existenz der moralischen Wesen nothwendig verknüpft ist,

ist, muß als subordinirter Zweck und als Mittel für die moralischen Wesen angesehen werden, und was mit den Mittelzwecken nothwendig verknüpft ist, wird wiederum als Zweck angesehen, und so ins Unendliche.

So ist der menschliche Körper nothwendig, wenn sich die Moralität in einer menschlichen Natur zeigen soll. Daher wird der Körper als ein Mittel betrachtet, das seiner Absicht gemäß eingerichtet und daher selbst als Zweck hervorgebracht ist. Aber die Organe, welche durch ihre Harmonie diesen Körper möglich machen, müssen wieder einzeln jedes als Zweck betrachtet werden können, und diese Betrachtungsart läßt sich so lange bestimmt fortsetzen, als wir die Verknüpfung der Theile untereinander einsehen.

6. Bei allen diesen Betrachtuugsarten müssen wir niemals vergessen, daß alle Dinge welche wir durch Anschauung erkennen, nur Mittelzwecke, nie letzte oder absolute Zwecke sind; ferner daß keine einzige Erscheinung ein absolut nothwendiger Zweck ist, daß daher auch alle Mittel, die wir erkennen, nur hypothetische Nothwendigkeit haben, und daß allemal eine unbestimmbare Anzahl von Mitteln noch denkbar bleibt, wodurch der absolute Zweck erreicht werden kann.

So müssen wir allerdings gestehen, daß uns keine andere Bedingung bekannt ist, unter welcher sich eine sittliche Vernunft wirksam beweisen kann, als unser organischer Körper. Daß aber dieser die einzige Bedingung sey, oder nur, daß dasjenige Wesen, welche sich in uns als menschliche Vernunft zeiget, nur allein unter der Bedingung eines solchen Körpers wirken könne, läßt sich doch gar nicht darthun. Wenn wir daher bemerken, daß die menschliche Vernunft von so vielen Zufälligkeiten unterdrückt wird; so läßt sich hieraus doch gar nicht schließen, daß der göttliche Zweck verfehlt werde, weil es auch noch ganz andere, obgleich uns unbekannte Mittel geben kann, den absoluten Zweck, der doch über alle Erfahrung hinaus gesetzt werden muß, zu erreichen. Wenn daher gleich Menschen als Individua durch jene Zufälligkeiten verstümmelt, unterdrückt und getödtet werden; so trift dieses doch nicht ihren absoluten Zweck, nicht ihre Vernunft und ihr sittliches Wesen; sondern nur das, was an ihnen sinnlich ist, wird als ein Mittel zu anderen Zwecken gebraucht, wobei es immer noch denkbar bleibt, daß sich in dem unendlichen uns unbekannten Reiche der Dinge noch hinlängliche Mittel zur Erreichung ihres absoluten Zwecks finden werden.

7. Die ganze Sinnenwelt hat einen Zweck, der auſſer ihr liegt. Denn in ihr iſt alles bedingt, und ſie bedarf daher ſchlechterdings eines von ihr verſchiedenen Zweckes, dem gemäß ſie eingerichtet ſeyn muß, und die Urſache von dieſer zweckmäßigen Einrichtung muß ebenfalls auſſer ihr geſetzt werden, weil ein abſoluter Zweck auch einer abſoluten Urſache bedarf, welche alle Mittel als Zweck anordnet.

Ob man daher gleich einen letzten Zweck in der Welt ſuchen kann; ſo iſt dieſes doch nicht der letzte Zweck der Welt ſelbſt oder der abſolute Zweck. Man ſetze, es fände ſich, daß alles in der Welt zur Glückſeligkeit der Lebendigen überein ſtimmte; ſo würde man mit Recht ſchlieſſen, daß dieſes der letzte Zweck in der Welt ſey: aber nicht, daß es auch ihr abſoluter Zweck ſey. Denn die Glückſeligkeit auf der Welt müßte doch wieder als ein Mittel zu einem Zwecke betrachtet werden, der auſſerhalb der Sinnenwelt enthalten iſt, wie man auch immer angenommen hat, wenn man behauptet, es ſolle durch eine ſo allgemeine Glückſeligkeit die Ehre Gottes befördert werden. Ferner, ob gleich der Mechanismus der Welt ſo eingerichtet iſt, daß alle Zwecke dadurch auf das genaueſte erreicht werden; ſo paßt er doch nicht unter den

Begriff einer absoluten Ursache. Diese muß selbst ausser ihm, als Urheber seiner Grundkräfte, Gesetze und Richtungen gedacht werden. Ob wir daher gleich mit Recht den Grund aller sinnlichen Begebenheiten in der Sinnenwelt selbst suchen; so kann doch der absolute Grund der ganzen Sinnenwelt, ihrer Grundkräfte und der allgemeinsten Gesetze des Mechanismus in ihr niemals angetroffen werden. Beharrungsvermögen und Gravitation sind wahrscheinlich in der Sinnenwelt die letzten Kräfte, zu deren Erkenntniß wir jemals gelangen können, ob es gleich neben ihnen noch mehrere geben kann.

8. In der Welt selbst gibt es Zwecke, die nothwendig aus den Kräften der Natur zu nächst erklärbar seyn müssen, und welche deswegen auch Zwecke der Natur genannt werden; nicht als ob man dadurch die Natur selbst für eine Intelligenz ausgeben wollte, sondern weil man ihre Einrichtung, wodurch sie gewisse Erscheinungen möglich macht, als in einem Vermögen der Zwecke, d. h. in einer Intelligenz gegründet denkt. So nennt man die Anzeige der Zeit den Zweck der Uhr, weil sie zunächst die Folge der Bewegung ihrer Räder ist, ob man gleich wohl weiß, daß sie zuletzt nur der Zweck eines Verstandes ist. Man legt also

um

um der Kürze willen der nächsten Ursache den Zweck bei, ob sie gleich nur mechanisch ist, so bald man zum Voraus setzt, daß sie doch selbst zuletzt von einer Intelligenz nach Absicht dazu eingerichtet sey.

Achter Abschnitt.

Von den bestimmten Zwecken in der Sinnenwelt.

Nach diesen vorläufigen allgemeinen Erörterungen können wir nun, ohne Gefahr misverstanden zu werden, zur Beantwortung der Frage übergehen, welches denn die Zwecke sind, welche wir bestimmt in dem Reiche unsrer Erfahrung erkennen. Hier leitet uns nun folgende Regel:

„Wo wir eine bestimmte Beziehung der natürlichen Dinge auf einen gewissen Gegenstand bemerken, der mit der allgemeinen Voraussetzung (N. 3. vor. Abschn.) bestehen kann, da ist ein Zweck. „

Da viele Einrichtungen auf der Erde sich offenbar auch auf andere Weltkörper, vielleicht gar auf andere vernünftige Geschöpfe beziehen; so muß uns nothwendig vieles räthselhaft bleiben, und es kann uns nichts ganz entwickelt und aufgeschlossen werden. Wir dürfen es daher nie wagen, Zwecke zu bestim-

bestimmen, wo wir keine offenbare Beziehung der Natureinrichtung deutlich wahrnehmen, und auch dann dürfen wir nie ausschliessend den Zweck im Einzelnen bestimmen. Diese Behutsamkeit ist selbst in allen folgenden Regeln anzuwenden, worin die Zwecke auf der Erde, so weit sie unserm Verstande am einleuchtendsten sind, bestimmt werden.

I. Die mögliche Kultur der Menschen, oder ihre mögliche sittliche Ausbildung ist der letzte Zweck, welchen wir von den Anstalten, die in der Sinnenwelt und insonderheit auf unsrer Erde getroffen sind, bemerken können, und diesem sind alle übrige Zwecke, die wir auf der Erde bemerken, untergeordnet.

Man muß den Ausdruck mögliche nicht übersehen. Denn im obigen Satze wird nicht behauptet, daß durch die Naturanstalten die sittliche Kultur wirklich erreicht werde, sondern nur, daß es physisch möglich sey, daß das Menschengeschlecht die Sinnenwelt als ein Mittel zur sittlichen Kultur gebrauchen könne. Denn da sich die Naturdinge, wenn sie in einer Zweckverbindung gedacht werden, zuletzt allemal auf freie Wesen beziehen; so darf die Erreichung ihres Zwecks nie physisch nothwendig, sondern nur physisch möglich seyn. Das

erstere

erstere würde dem Begriffe der freien Wesen gänzlich widersprechen, als welche auch ihre sittliche Kultur selbstthätig und frei befördern müssen, wenn sie Verdienst dabei haben wollen. Die Natur muß also ihnen nur die Gelegenheit darbieten, oder so beschaffen seyn, daß sie das physisch thun können, was sie moralisch wollen. Daß nun die Welt wirklich eine solche zweckmäßige Einrichtung habe, daran läßt sich meines Bedünkens gar nicht zweifeln. Denn es ist keine Begebenheit in der ganzen Natur, die nicht Gelegenheit enthielte, wodurch entweder die Sittlichkeit unmittelbar, oder die Kräfte, die ihr zum Mittel dienen, kultivirt werden könnten, wenn die Menschen nur wollen. Das moralische so wohl, als das physische Uebel ist hiervon so wenig ausgenommen, daß diese vielmehr gerade die größten Tugenden zu veranlassen im Stande sind.

II. Es ist ein göttlicher Zweck, daß die Erde und wahrscheinlich mehrere Weltkörper, ein Wohnplatz für das Geschlecht vernünftiger Wesen seyn soll, auf welchem sie einen Theil ihrer sittlichen Kultur anfangen können.

Dieser Zweck wird durch die unendliche Menge der Einrichtungen, die zur möglichen Bewohn-

barkeit der Erde zusammenstimmen, hinreichend bestätiget. Daß mancherlei Naturphänomene auf der Erde, wie excessive Kälte oder Hitze, giftige Winde und Kräuter, Erdbeben, Stürme, Wasserfluten u. s. w. dem Leben mehrerer einzelner ein Ende machen, widerspricht diesem Zwecke nicht. Denn nicht, daß jeder einzelne die größtmöglichste Lebensdauer auf der Erde empfange, sondern nur ihre Bewohnbarkeit für das menschliche Geschlecht ist göttlicher Zweck; und da jene für einzelne Völker und Menschen verderbliche Naturbegebenheiten der Kultur des Menschengeschlechts auf dieser Erde, gar nicht widerstreiten, sondern sie vielmehr sehr stark befördern können; so können sie sehr gut mit dem obersten Zwecke (I) in Harmonie gedacht werden.

Nach diesem Grundsatze können denn auch die Hauptanstalten für die Bewohnbarkeit der Erde als göttliche Zwecke angesehen werden, wie, daß das Wasser vom Lande geschieden, und letzteres über das erstere hervorrage, daß sie der so nützliche und so oft bewunderte Dunstkreis umgiebt, daß sie Nahrungsmittel enthält u. s. w obgleich der Erklärung dieser Erscheinungen aus physischen Gesetzen hierdurch gar nicht vorgegriffen wird, sondern diese vielmehr das einzige Mittel seyn und bleiben muß,

muß, unsre Einsicht in die bestimmten Zwecke zu erweitern. Die physische Betrachtung wird blos von der unbestimmten aber gewissen Betrachtung geleitet, daß die ganze Natur und der ganze Mechanismus derselben einem moralischen Zwecke untergeordnet sey. Wie sie aber demselben untergeordnet sey, und wie sie zu demselben zusammenstimme, lehrt allein die Erfahrung von dem Mechanismus selbst, dessen Erkenntniß also nie zu weit getrieben werden kann, und daher unumschränkt fortgesetzt werden muß.

III. Es ist ein göttlicher Zweck, daß sich die menschlichen Erkenntnißkräfte auf der Erde sollen entwickeln können.

Die Einrichtung des menschlichen Körpers, die äußern Anstalten, welche die Bedingungen sind, unter welchen sich die Sinne äußern können, wie die Undurchdringlichkeit und Beweglichkeit der Körper, die Lufterschütterungen, die Durchsichtigkeit der Atmosphäre, das Daseyn erleuchteter Körper u. s. w. ingleichen die unendliche bis zur Bewunderung ausgebreitete Mannichfaltigkeit der Naturdinge und ihre eben so wunderbare und zweckmäßige Einheit, als die Eintheilung der Natur in Gattungen und Arten, sind eben so viele Mittel unsre

Sinne, Einbildungskraft und Verstand zu entwickeln. Unsre Vernunft könnte ohne den sichtbar gesetzmäßigen Gang der Natur sich in der Sinnenwelt gar nicht wirksam beweisen, und diese Einrichtung zielt also gewiß auf die Ausbildung unsrer Vernunft ab. Selbst die schönen Formen in der Natur, das Große und Erhabene in ihren Produkten, ob sie schon eine nothwendige Folge der mechanischen und organischen Einrichtung der Dinge sind, müssen doch auch daneben als göttliche Zwecke betrachtet werden, da sie die einzigen Bedingungen sind, unter welchen sich unser Geschmack als ein eigenthümliches Seelenvermögen entwickeln kann. Ob daher gleich der Mechanismus immer der Erklärungsgrund bleiben muß, dem man auch selbst bei Erklärung der äußern Formen nachgehen muß; so hindert doch dieses nicht, daneben in praktischer Rücksicht anzunehmen, daß der Mechanismus eben um deswillen so eingerichtet worden, um seine Wirkungen gerade in diesen Formen hervorzubringen. Der gestirnte Himmel, der Ocean, die Felsengruppen und Gebirgsketten; der Auf- und Niedergang der Sonne, die Nordlichter, die Blumen und andere schöne Gewächse, die Kompositionen der Naturdinge, welche die schönen Landschaften bilden u. s. w. sind freilich auch ihrer Form nach nothwendige Folgen der Einrichtung der Natur;

tur; aber diese Einrichtung selbst muß doch wieder zuletzt von der Vorstellung der Zwecke als abhängig gedacht werden, und wir können daher die schönen Formen überhaupt, obgleich nicht die schöne Form dieses oder jenen einzelnen Dinges mit Recht als einen göttlichen Zweck betrachten.

IIII. Die mögliche Wirksamkeit der menschlichen Willenskräfte ist ein göttlicher Zweck und folglich auch die mancherlei Mittel dazu.

Die Oekonomie in dem Menschen, seine Gefühle, Begierden, Leidenschaften und mannigfaltigen Bedürfnisse; ingleichen die Beziehung der äußeren Dinge auf diese Bedürfnisse, der Trieb zur Gesellschaft, und der wirkliche Einfluß, den die Menschen durch ihren Willen auf die Dinge haben können, so wie noch viele andere Umstände, beziehen sich offenbar auf diesen Zweck.

V. Möglicher Genuß des Lebens, und mögliche Befriedigung der Triebe und Neigungen der menschlichen Natur ist ein göttlicher Zweck.

Die unendliche Menge der Anstalten, welche hierzu getroffen sind, das Genußvermögen, die mannigfaltigen Triebe und Neigungen in der

menschlichen Natur, die süßen Gefühle, welche mit dem Rechtthun und den Wirkungen der freien Vernunft überhaupt verknüpft sind; die äußern Einrichtungen, welche zur möglichen Befriedigung dieser Triebe und zur Erzeugung des Genusses da sind: der Einfluß der Gefühle auf die Stärkung und Erhöhung der sittlichen Kraft und tausend andere Erscheinungen rechtfertigen diesen Schluß vollkommen. Nur muß man sich hüten, den Genuß nicht etwa für den letzten und absoluten Zweck ausgeben zu wollen. Denn eine solche Behauptung würde nicht nur aus der Erfahrung gar nicht gerechtfertiget werden können, sondern sie würde auch der Vernunft gerade zu widersprechen, als welche den Genuß jeder Art in der Sinnenwelt der Sittlichkeit unterordnet, und diese zur Endursache macht, ob sie gleich die wirkende Ursache eines Genusses seyn kann.

Offenbar sind in dem Laufe der Natur die großen aufs allgemeine und immer fortwirkenden Kräfte wie z. B. die Bewegung der Gestirne, die Abwechselung der Jahreszeiten, die belebende und fruchtbringende Kraft der Erde u. s. w. Ursachen des Lebens und Vergnügens. Alles hingegen, was Schmerz, Untergang und Tod vor der Zeit bringt, wie Erdbeben, Ungewitter, Stürme ꝛc. ist lokal und zufäl-

zufällig veränderlich, und entsteht aus der Kollision der heilsamen Kräfte, ist also gleichsam wie Ausnahme von der Regel anzusehen.

VI. Die Erhaltung der Gattungen der Dinge verschiedener Art ist Zweck, aber nicht die Erhaltung jedes einzelnen Individuums.

Die natürliche Ordnung zielt offenbar dahin ab, mehrere einzelne Dinge von jeder Art, d. i. die Gattung zu erhalten, ohne daß nach ihren Gesetzen jedes Einzelne Wesen nothwendig erhalten wird. Dieses beweiset die zahllose Menge von Mitteln, welche wir zur Erhaltung der mehresten Gattungen in der Natur nachahmen, und die uns nach einer richtigen Analogie auch auf die Erhaltung der übrigen mit der größten Wahrscheinlichkeit schließen lassen. Der Untergang einzelner Individuen, selbst der vernünftigen, widerstreitet auch dem Zwecke, welchen wir als den obersten in der Sinnenwelt gesetzt haben, nemlich der möglichen Kultur des Menschengeschlechts gar nicht; auch mit dem absoluten Zwecke der sittlichen Wesen selbst steht ein solcher Untergang der Menschen als Sinnenwesen in keinem Widerspruche, weil doch deren Ziel außer der Sinnenwelt liegt, welchem sich das eine Individuum mehr, das andere weniger auf dieser irdi-

irdischen Laufbahn nähern kann. Die Erhaltung des Menschengeschlechts ist aber zur Erreichung des Zwecks der Erde nothwendig, obgleich selbst diese nicht als absolut nothwendig zur Erreichung des sittlichen Zwecks erkannt wird, sondern immer als zufällig vorgestellt werden muß.

Dieses scheinen ohngefehr die Regeln zu seyn, wodurch die vorzüglichsten Zwecke in der Natur im Allgemeinen bestimmt sind, und wornach sich die übrigen sämtlich müssen bestimmen lassen. Verbindet man mit dem, was ich eben vorgetragen habe, das was in den vorigen Abschnitten gesagt ist: so läßt sich nicht leicht ein Misbrauch dieser Principien erwarten. Niewentyt, Derham, Wolf, Reimarus, Bonnet, Smellie und andere, haben in ihren Schriften so viele subordinirte Zwecke in der Natur aufgesucht und bestimmt, daß ich sie nur ausschreiben müßte, wenn ich mich mehr ins einzelne einlassen wollte. Meine Absicht war hier nur, die allgemeinen Principien aufzusuchen, nach welchen selbst die Bemühungen jener großen Naturforscher und Philosophen beurtheilt werden müssen, und wie die denken, die in so reichem Ueberflusse liefern, gefühlet und in ein System verbunden werden müssen.

Neunter Abschnitt.

Von dem Gebrauche der Zweckenlehre in der Naturwissenschaft.

Alle theoretische Erkenntniß der Natur hat zuletzt doch immer eine Beziehung auf das Praktische. Man ist niemals zufrieden blos zu wissen, was das Ding sey und wie es entstehe; man will auch wissen, wozu es zu gebrauchen sey und was es nutze. Wir halten daher unsre Erkenntniß von den Dingen niemals für vollständig, bevor wir nicht das erforscht haben, was wir uns unter seinem Zwecke vorstellen können. Alle unsre Reflexion über die Dinge wird daher immer so angestellt, als ob ihnen eine durchgängige innere oder äußere Zweckmäßigkeit zum Grunde läge. Von Kunstwerken und organischen Naturprodukten kann man sich, ohne sie aus dem Gesichtspunkte, daß eine innere Zweckmäßigkeit in ihnen statt finde, ganz und gar keinen bestimmten Begriff erwerben. Aber die innere Zweckmäßigkeit eines Dinges können wir uns wiederum nicht vorstellen, bevor wir nicht wissen, was das Ding seyn soll und wozu es dient, d. h. bevor wir dessen äußere Zweckmäßigkeit nicht erkannt haben. Denn um z. B. zu beurtheilen, ob die Theile einer Uhr oder einer Mühle zu ihrem Zwecke zusammenstimmen und Einheit unter sich

haben,

haben, ob also das Ding innerlich zweckmäßig oder vollkommen sey, dazu gehört schlechterdings, daß man wisse, wozu das Ding selbst eigentlich dienen und nutzen solle, d. h. man muß seine äußere Zweckmäßigkeit zuvor kennen. Zeigt einem, der mit dem Gebrauch und dem Nutzen einer Uhr oder einer Mühle gänzlich unbekannt ist, alle ihre Bestandtheile, Federn, Räder, Ketten u. s. w. ja macht ihn auch mit ihrer Zusammenfügung bekannt; lehrt ihn selbst dergleichen Maschinen verfertigen; so behaupte ich dennoch, daß er keinen Begriff und keine wahre Erkenntniß von diesen Maschinen hat, wenn er noch nicht das Ziel erkannt hat, durch dessen Vorstellung diese Maschinen erst möglich geworden sind. Mit den organischen Wesen in der Natur ist es derselbige Fall. Ob der menschliche Körper innerlich vollkommen sey, ob Nerven, und Venen, Eingeweide, Magen, Milz, Leber und alle übrigen Theile zu ihrem Zweck zusammenstimmen, kann ich nicht eher wissen, als bis ich weiß, was der menschliche Körper seyn soll und wozu er dienet. Ich mag das Ganze oder die Theile nehmen; ich halte eher meine Erkenntniß nicht für vollständig, als bis ich erforscht habe, wozu die Theile oder das Ganze dient; ich bekümmere mich also auch bei den organischen Dingen um ihre äußere Zweckmäßigkeit, d. i. um ihre Nützlichkeit. Die ganze

Phy=

Physiologie sowohl der Thiere, als der Pflanzen müßte aus der Reihe der Wissenschaften weggestrichen werden, wenn man eine solche Betrachtungsart der innern und äußern Zweckmäßigkeit nicht wollte gelten lassen. Die ganze Naturerforschung der Pflanzen, Kräuter und Blumen läuft größtentheils darauf hinaus, daß wir den nächsten Nutzen der Röhren und Gefäße zu bestimmen, und ihre wechselseitige Zweckverknüpfung zu erforschen suchen. Aber hierdurch lernen wir doch nur die Zweckmäßigkeit der Theile, noch nicht das Ding selbst kennen. Wir wissen, daß Wurzeln, Saftröhre und Rinde zur Annehmung und Umtreibung der Nahrung, die Nahrung zur Auswickelung der Knospen, Blätter und Blüthe, diese wiederum zur Ansetzung und Vergrößerung der Frucht, die Frucht abermals zur Erhaltung des Samens für eine neue Pflanze diene. Aber hiermit halten wir unsre Erkenntniß von diesen Gegenständen doch nicht für vollendet. Wir fragen nun wieder von neuen, wozu diese Pflanzen, Kräuter und Blumen da sind. Wir suchen irgend eine Beziehung dieser Dinge auf andere Naturdinge oder auf andere lebende Wesen außer ihnen, und halten mit Recht dafür, daß wir durch Auffindung derselben unsre Erkenntniß davon mehr bereichert haben, als wenn wir ihre radices, folia, calices, corallas, stamina, pistilla,

pericarpia, semina u. s. w. noch so genau anzugeben wissen.

Aber auch die unorganische Natur, sowohl im Kleinen als im Großen müssen wir nach unsrer Vernunft, aus diesem Gesichtspunkte betrachten, und bei aller mechanischen Nachforschung die Zweckverknüpfung doch nie aus dem Auge verliehren. Zwar will es hier nicht gelingen eine innere Zweckmäßigkeit der unorganischen Dinge aufzufinden, und man muß sich da, wo die Natur uns nicht selbst führt, sehr vor Erdichtungen in Acht nehmen. Aber wenn man auch auf das Princip einer durchgängigen Organisation als grundlos, gänzlich Verzicht thut, und blos auf die mechanische Verknüpfung der unorganischen Dinge sieht; so kann sich doch auch der allerbehutsamste Naturforscher nicht erwehren, an eine äußere Zweckmäßigkeit der Dinge zu denken, und sie selbst im Allgemeinen bei seinen Nachforschungen zum Grunde zu legen, ob er gleich in der Bestimmung derselben sehr vorsichtig zu Werke gehen muß. So kann man sich nicht enthalten, die Welt als ein Ding zu betrachten das zum Wohnorte für Lebendige bestimmt ist. Diese Voraussetzung hat die größten Naturphilosophen oft auf Hypothesen gebracht, welche sich in der Folge durch physische Entdeckungen bestätiget haben.

ben. Diese Endursache nahm wenigstens Newton mit zu Hülfe, als er anfänglich blos hypothetisch schloß, daß die Pol-Achse der Erde sowohl, als aller übriger Planeten kürzer seyn müsse, als der Durchmesser des Aequators; oder daß die Gestalt derselben einer Pomeranze ähnlicher seyn müsse, als einer Citrone. Denn er bewieß, daß bei der letzteren Gestalt die Planeten gänzlich überschwemmt seyn müßten, und daß dieses nicht seyn könnte, vermuthete er damals allein aus dem Grunde, weil sie zum Wohnorte vernünftiger Wesen bestimmt seyn müßten. Nun sind zwar Schlüsse aus nicht ganz evidenten Endursachen allemal sehr ungewiß, und daher ist im Ganzen eine solche Schlußart nicht anzurathen, besonders da sich die Natur unendlich mannichfaltiger Mittel bedienen kann, ihren Zweck zu erreichen. Aber als Regel (nicht zur Bestimmung, sondern) zur weitern physischen Nachforschung muß es doch gelten. Es ist immer besser, erst die Absicht nach der physischen Erkenntniß des Dinges zu bestimmen; als diese von jener a priori abzuleiten. So halte ich es z. B. für sehr mislich, die Natur des Aethers aus dem Zwecke bestimmen zu wollen, daß das Sehen und das Leben durch denselben möglich werden solle, ob wir gleich hinterdrein, nachdem wir denselben durch Erfahrung haben kennen lernen, sehr wohl einsehen, daß er zu diesen Zwe-

cken tauglich sey. Denn man kann a priori gar nicht wissen, auf wie viele verschiedene Arten die Natur das Sehen möglich machen könnte, und was sie sonst noch bestimmt, den Aether gerade so und nicht anders hervorzubringen. Man kann daher blos negativ und eben deshalb für die Naturwissenschaft unfruchtbare Schlüsse aus einer solchen Zweckbeziehung a priori ziehen, wie, daß der Eindruck der Lichtstralen auf das Auge nicht absolute gehindert werden dürfe, daß die äußere Welt die Bedingungen des Lebens enthalten müsse u. s. f. Ueberhaupt scheinen in Ansehung der Zweckbestimmung, in der Naturwissenschaft folgende allgemeine theils einschränkende, theils bestimmende Regeln gelten zu müssen.

I. Gebrauche die Absichten oder die Vorstellung der Dinge als bestimmter Zwecke nie, um irgend eine Erscheinung daraus zu erklären, oder wohl gar auf die Beschaffenheit solcher Dinge, welche dir noch nicht aus der Erfahrung bekannt sind, zu schließen; sondern suche lieber alles aus wirkenden Ursachen zu erklären.

So würde es z. B. eine sehr schlechte Erklärung seyn, wenn ich die Entstehung von zweierlei Geschlechtern aus der Absicht erklären wollte, welche

die

die Natur gehabt habe, die Geschlechter fortzupflanzen, oder wenn ich gar aus dieser Absicht schließen wollte, daß die Natur allenthalben, wo sie Fortpflanzung des Geschlechts bewirken wollte, solches durch das doppelte Geschlecht verrichten müßte. Denn daß eine solche Absicht nothwendig ein doppeltes Geschlecht nach sich ziehen, d. h. Ursache davon seyn müßte, ist ganz grundlos, und die Erfahrung lehrt, daß die Fortpflanzung der Art selbst ohne Geschlechtsvereinigung geschehen könne *), daß zur Fortpflanzung einiger nur ein Individuum, so wie zu andern drey erfordert werden. So würde auch Newtons obiger Schluß äußerst mißlich gewesen seyn, wenn er sich auf nichts als auf die Absicht, die Weltkörper zu Wohnorten lebendiger Wesen zu machen, gestützt hätte. Denn ob die übrigen Planeten Wasser enthalten, ob lebendige selbst vernünftige Geschöpfe anderer Art als wir, nicht eben so gut des Wassers als wir Menschen der Luft bedürfen mögen, und ob daher jene Weltkörper gerade um der vorgegeben Absicht willen nicht ganz anders geformt werden müßten, als unsre Erde, läßt sich aus dieser bloßen Absicht gar nicht schließen. Die mannichfaltigen Eigenschaften des Dunstkreises, der Oberfläche der Erde, der Gewächse ꝛc. werden nicht erklärt, wenn man gewisse

*) Smellie 1 Th. 47. 282. 290.

Absichten, als ihre Ursachen dabei zum Grunde legt. Es ist nichts erklärt, wenn ich sage, der Himmel ist blau, damit uns sein Anblick ergötzen sollte, der Donner entspringt aus der Absicht, den Erdboden zu erschüttern, und die Luft von bösen Dünsten zu befreien: die Gewächse sind deswegen so weich, damit sie desto geschickter zur Nahrung seyn möchten u. s. w. Diese Erklärungsart ist um deswillen fehlerhaft, weil man entweder aus einem übersinnlichen Dinge, das man doch selbst erst aus seinen Wirkungen auf der Sinnenwelt kennen gelernt hat, sinnliche Phänomene erklärt, und sich also im Cirkel drehet; oder dabei das, was die Erscheinung gewirkt hat, nemlich seine eigne Vorstellung von dem Dinge, die doch eine Folge von demselben ist, als einen Erklärungsgrund annimmt, und daher ein unverzeihliches hysteron proteron spielt. Es ist daher in der Naturwissenschaft ein unnachlaßliges Gesetz, daß man jede Erscheinung aus einer andern von ihr verschiedenen, als ihrer wirkenden Ursache, zu erklären suche. Als Erklärungsgründe in der Naturwissenschaft sind daher die Endursachen gänzlich zu verwerfen, und müssen immer mehr ausgemerzt werden, weil sie die Faulheit der Vernunft begünstigen, indem sie bloße Scheinerklärungen darstellen.

2. Bei organischen Naturdingen laß dich die Vorstellung ihres Zwecks in deinen Beobachtungen leiten; erkläre aber weder die Theile noch das Ganze aus der Absicht, sondern aus andern Erscheinungen nach Naturgesetzen.

Organisirte Dinge können wir gar nicht anders denken, als daß wir uns alle ihre Theile als Mittel und Zwecke zugleich vorstellen. Wir müssen daher bei jedem Theile eben sowohl als bei dem Ganzen fragen, worauf es abziele, und durch welche Mittel es selbst zu Stande gekommen sei. Beides lehrt uns nur Erfahrung. Durch sie lernen wir Zwecke bestimmen, aber aus der Vorstellung der Zwecke allein lassen sich keine Erfahrungsgegenstände bestimmen, eben so wenig als es erlaubt ist, aus gewissen bestimmten organischen Theilen ohne Erfahrung auf allgemeine bestimmte Zwecke zu schließen. So ist es z. E. aus Erfahrung ganz klar, daß wir ohne Augen nicht sehen, ohne Ohren nicht hören ꝛc. Man wird sich also mit Recht bei Betrachtung des Auges und Ohres ihren Zweck vorstellen, und darauf achten, durch welche Mittel die Natur dieses erreiche, ob man gleich in der Erklärung selbst desto glücklicher seyn wird, wenn es gelingt, die Entstehung aller Theile aus chemischen und mechanischen Gesetzen zu erklären. Hier ist

das Principium der Zwecke kein Erklärungsgrund, sondern nur ein Leitungsgrund; es gibt unsern Beobachtungen die Richtung, spannt unsre Aufmerksamkeit, auf das zu achten, was da ist, und zur Vorstellung der Möglichkeit gegebener Wirkungen zu gelangen, belehrt uns aber über die Beschaffenheit der Dinge nicht selbst. So wurden z. B. die Fortpflanzung des Geschlechts, das Verdauungsgeschäft der Thiere ꝛc. als Naturzwecke angesehen, und die Naturphilosophen haben nun alle Mühe angewandt, die mannichfaltigen künstlichen Anstalten aufzusuchen, wodurch dieser Zweck erreicht wird. Man kann ohne das innigste Vergnügen und ohne die reinste Bewunderung die Entdeckungen eines Reaumür, Spalanzani, Hunter, Stevens und anderer nicht lesen; aber sie erklären, wie es auch nothwendig und recht ist, alles nach Naturgesetzen der wirkenden Ursachen, und man würde mit Recht schließen, daß sie nichts mehr zu erklären wußten, so bald sie irgend eine Erscheinung aus der Absicht ableiten wollten. Es würde uns aber umgekehrt wenig interessiren die Organisation des Auges, des Magens und anderer Theile zu kennen, wenn uns nicht ihr Zweck, dessen Möglichkeit wir gern verstehen wollen, dazu aufforderte. Selbst bei der sterilsten Pflanzenerkenntniß leitet uns doch immer die Aussicht auf die nächsten und entfernten Naturzwecke,

zwecke, ob wir sie gleich niemals für zureichende Gründe halten, die sich auf sie beziehenden Erscheinungen zu erklären, indem die allgemeinen wirkenden Ursachen sich doch gemeinhin viel weiter erstrecken, als die von uns erkannten Absichten. So gibt es Thiere mit Flügeln, die nicht fliegen ꝛc.

Wir müssen in der Naturwissenschaft die Zwecke der Natur als Probleme ansehen, deren Auflösung wir uns allein auf dem Wege der pysischen Ursachen nähern können, ob wir sie gleich auf denselben niemals erreichen. Wir müssen die Absichten der Natur aufsuchen, und die mannichfaltigen Arten, wie sie dieselben erreicht, sorgfältig bemerken, aber diese Mittel selbst müssen wir, wenn es aufs Erklären ankömmt, immer physisch erklären, und wenn dieses unmöglich ist, lieber unsre Unwissenheit gestehen, als eine Absicht, deren Möglichkeit uns selbst ganz unbegreiflich ist, für die Ursache derselben ausgeben. Die abentheuerlichste physische Hypothese hat als **Erklärungsgrund** mehr Werth, als die vortreflichste Absicht. Denn bei ersterer bleibt man doch auf dem Wege der Erklärung und das Unschickliche wird bald wahrgenommen; bei letzteren aber bildet man sich blos ein, etwas erklärt zu haben, da man doch gar nichts erklärt hat. So ist es unstreitig eine aller

Analogie widerstreitende und eben deswegen höchst verwerfliche sehr ungereimte Hypothese, die Entstehung des Menschengeschlechts aus unorganischer Materie erklären zu wollen; aber ich sehe hier doch den Naturforscher noch auf seinem Wege, er ging zu weit, aber er war doch noch auf seinem Gebiete, nemlich in der Natur. Wenn er aber behauptet, die Absicht, die Erde zu bevölkern, sey die Ursache des Ursprungs des menschlichen Geschlechts, und er bildet sich ein, eine Erklärung gegeben zu haben; so erkenne ich in ihm gar keinen Naturforscher mehr. Denn hier überspringt er die ganze Natur, und will aus einem übersinnlichen Principio das erklären, welches aller ächten Naturforschung widerspricht, ob gleich diese Betrachtung in anderer Rücksicht sehr erbaulich seyn mag. Eben so ist gewiß der Instinkt der Fische, dem laichenden Weibchen zu folgen, nicht erklärt, wenn Cavolini *) die Anmerkung macht, daß dieses deswegen geschehen sey, damit die Männchen nur gerade diese gelegten, zu ihrer Art gehörenden Eier, mit ihrem Saamen befruchten sollten, da sie sonst dieselben, wegen ihrer großen Aehnlichkeit mit andern entweder verwechseln, oder nach ihrer großen Gefräßigkeit sie gar verzehren würden. Schwerlich hat auch wohl der Naturforscher hierdurch eine Erklärung geben wollen. Sollte es aber

*) Smellie 99. Th. 1.

aber diese seyn, so würde mir, da hier alles im Felde der wirkenden Ursachen dunkel ist, doch jede physische Hypothese lieber seyn, z. B. daß dieser Instinkt durch eine dem Weibchen zu dieser Zeit anhangenden Materie, die das Männchen angenehm afficirt, geweckt würde, oder so etwas. Der sonst so vortreffliche Naturforscher Rösel läßt sich doch durch die Absichten, die er allenthalben uns nicht selten als Erklärungsgründe mit einflicht, sehr häufig verleiten, die Naturursachen, die er wohl sonst noch würde aufgefunden haben, vorbei zu gehen, oder doch die weitere Nachforschung für entbehrlich zu erklären *).

3) Bei unorganischen Dingen siehe ihre innere Einrichtung, Eigenschaften und Wirkungen als bloße nothwendige Folgen der Naturgesetze an; unterlaß aber nicht den mannichfaltigen Nutzen dieser Gegenstände zu bemerken, ohne jedoch ihn als einen Erklärungsgrund gebrauchen zu wollen.

So muß z. B. die Entstehung der Flüsse, der Berge, der Winde, die Bildung der Mineralien, ja die Formirung der Erde, und der verschiedenen Sonnensysteme nicht teleologisch, sondern physisch erklärt

*) S. Reimarus 324. ꝛc.

klärt werden. Man begreift nicht, warum die Erde gegen das Meer abhängig sey, wenn man sagt, daß es geschehen sey, den Lauf der Flüsse möglich zu machen, noch die Entstehungsart der Flüsse, wenn man ihre physischen Ursachen vorbeigeht, und statt derer, den Nutzen angibt, den sie den lebendigen Geschöpfen gewähren. Ich verstehe es, warum zwischen den Wendecirkeln der Ostwind in verschiedenen Richtungen wehet, wenn man mir theils den Einfluß der Sonne, gegen die sich verschiedentlich bewegende Dunstkugel, theils die Veränderungen, welche die Berge und andre Gegenstände in Luftströmen verursachen, gehörig erkläret; dagegen würde ich als Naturforscher wenig befriediget werden, wenn man mir, statt der wirkenden Ursachen, ihren zufälligen oder nothwendigen Nutzen, den sie den dortigen Einwohnern oder den Schiffern, vermöge ihrer Eigenschaft gewähren, anführen wollte, und mir diese Zweckmäßigkeit für eine Erklärung zu verkaufen gedächte, ob mir gleich dergleichen Bemerkungen in anderer Rücksicht sehr willkommen seyn können.

4) Es wäre daher wohl überall anzurathen, aus der Naturwissenschaft die teleologischen Erklärungen gänzlich auszumerzen, und allenfalls den

ver-

verschiedenen Nutzen in Corollarien nebenbei zu bemerken. In allen Theilen, wo man nur einigermaßen weit vorgerückt ist, wie in der Physik und Chemie, geschieht dieses auch wirklich; aber da, wo noch Dunkelheit herrscht, wo sich Mechanik nicht anwenden läßt, wie in der Geogonie, Physiologie, Kräuterkunde ꝛc. wo die Naturgesetze noch nicht aufgefunden sind, wo man fast nur beobachten, nicht erklären kann, da nehmen die Philosophen sehr häufig ihre Zuflucht zu den Endursachen, um wenigstens etwas zu liefern, das einer Erklärung ähnlich sieht. So ist das Daseyn der Insekten und Gewürme gar nicht erklärt, wenn man sagen wollte, sie müßten deswegen da seyn, um durch ihre Eier und die daraus entstehenden Würmer die Fäulung der stillstehenden Wasser zu verhindern, ob es gleich als ein Nutzen, wie solches auch von Linnée geschehen, mit angemerkt zu werden verdient.

5. Ueberhaupt suche alle Erscheinungen nach nothwendigen und allgemeinen Gesetzen zu erklären, und gib beständig darauf Acht, wie du die Naturursachen, und die allgemeinen Gesetze vereinfachen, oder auf eine geringe Zahl und wo möglich auf eine Einheit zurückführen mögest. Die absolute Ursache der Welt wird dir um so erstaunenswürdiger, dann vorkommen müssen, wenn sie mit so einfachen

Ursa-

Ursachen so unendlich viel auszurichten vermocht hat. Bedenke aber, daß du nicht nur in deinen Erklärungen häufig irren könnest, sondern daß du auch nie im Stande bist, alles vollständig zu erklären, daß es also noch andere Principien geben müsse, von welchen die Principien der Naturwissenschaft abhangen, ob du gleich nie im Stande bist, dieselben so zu erkennen, daß du dir daraus etwas in der Natur verständlich machen könntest.

Dieses Verfahren ist unstreitig der menschlichen Vernunft am angemessensten. Man muß dem Rath des Cartesius und Bako folgen, und die Endursachen als Erklärungsgründe aus der Naturlehre verbannen und hier lediglich den Zusammenhang der wirkenden Ursachen aufsuchen.

Zehnter Abschnitt.

Von dem Gebrauche der Zweckenlehre in der Moral.

Es ist gleich anfänglich gezeigt worden, daß der Begriff eines Zwecks nur allein von der Vorstellung der praktischen Vernunft oder der Vernunft, so fern sie einen Bestimmungsgrund für Handlungen in sich enthält, abgesondert werden kann. Es ist das charakteristische Kennzeichen eines vernünftigen Wesens, daß es Begriffe von Objekten zu Ursachen

sachen ihrer Wirklichkeit machen, d. h. daß es nach Absichten und Zwecken handeln kann. Denn nach Zwecken oder Absichten handeln, und durch Vernunft handeln, ist einerlei. Aber die Vernunft ist nicht allein die Quelle aller Handlungen nach Absichten; sie bestimmt auch die Ordnung der Zwecke, und gebietet uns nach einem gewissen System der Zwecke zu handeln, welches gänzlich a priori, d. i. durch die Vernunft selbst bestimmt ist. Alle Sittengesetze sind nichts anders, als allgemeine Bestimmungen der Zwecke, welche wir durch unsre Handlungen wirklich machen sollen. Den sittlichen Werth und das Wohl der Menschheit in Harmonie, in uns und andern, so viel wir können, zu erhalten und zu erhöhen, ist der wesentlichste Theil des Jnhalts aller moralischen Gesetze. Wir können nach der Vernunft nur alsdann mit unsrer Handlungsweise zufrieden seyn, wenn wir alle Dinge, auf die wir durch unsre Handlungen Einfluß haben, so gebrauchen, wie wir sie, wenn wir sie in einer sittlichen Ordnung denken, gebrauchen oder behandeln müssen. Also nicht dazu, wozu die Dinge überhaupt nach Naturgesetzen oder nach ihrer inneren Einrichtung tauglich sind, dürfen wir sie gebrauchen, sondern nur eine solche Anwendung sollen wir von ihnen machen, welche die Sittengesetze entweder gebieten oder wenigstens zulassen.

So

So wären Menschen an sich als bloße Naturdinge betrachtet, wohl zu allerlei Zwecken brauchbar; aber die sittliche Vernunft verstattet einen dergleichen beliebigen Gebrauch des Menschengeschlechts durchaus nicht, indem wir die Vernunft, welche ein wesentlicher Charakter aller Menschen ist, als etwas Absolutes ansehen, und die vernünftigen Wesen daher nie als ein bloßes Mittel zu unsern beliebigen Zwecken, so taulich sie auch dazu seyn möchten, gebrauchen dürfen. Eben so erlaubt sie uns nicht, Thiere oder Sachen so zu gebrauchen, daß wir dabei die vernünftigen Zwecke der übrigen Menschen vernachläßigten. Kurz, unsre Vernunft gebietet uns, bei allen unsern Handlungen so zu Werke zu gehen, als ob wir eine sittliche Ordnung durch uns selbst hervorbringen, oder sie realisiren wollten.

Aber eben dieses Sittengesetz in uns ist es auch, welches eine durchgängige objektive sittliche Ordnung in den Dingen fodert, und unsre Vernunft bestimmt, sie voraus zu setzen, weil in dem entgegengesetzten Falle die Erfolge in der Sinnenwelt gar nicht mit der Idee, nach welcher wir zu handeln uns für verbunden achten, übereinstimmen könnten, und durch eine solche Disharmonie das höchste Gut, Sittlichkeit und Glückseligkeit in Harmonie

monie in eine Chimäre verwandelt werden würde; welche Vorstellung, wenn sie als wahr angenommen würde, unsre Sittlichkeit nothwendig wankend machen und ihr in der Ausübung einen großen Stos versetzen müßte, da sie uns an unsrer eignen Natur irre und daher nothwendig auch unsern Willen wankend machen müßte.

Nun kann man sich zwar durch Betrachtung der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens überzeugen, daß es nicht möglich sey, weder a priori noch a posteriori, das Nichtdaseyn einer sittlichen Ordnung und noch weniger das Gegentheil einer Zweckverknüpfung zu erkennen, und von dieser Seite hat also der Glaube an eine solche Ordnung, wenn er sonst einen festen Grund hat, keine Erschütterung zu befürchten. Aber das Vertrauen auf die sittliche Vernunft muß doch in der menschlichen Natur erst auf Veranlassung der Erfahrung geweckt, und durch eine obgleich nicht deutlich sichtbare Uebereinstimmung mit dem, was die sittliche Vernunft fodert, gestärkt werden. Hier läßt uns nun auch die Erfahrung keinesweges im Stiche; sondern es bieten sich uns gleichsam von selbst unendlich viele Fälle an, welche die Realität der sittlichen Ordnung anzudeuten scheinen; ja es kann uns nicht leicht eine Erscheinung vorkommen, von

der sich nicht irgend eine moralische Beziehung wirklich ergäbe, oder doch wenigstens denken ließe. Jemehr wir nun einzelne Fälle in der Erfahrung entdecken, wovon sich Spuren einer solchen Ordnung zeigen, desto stärker wird die Zuversicht auf dieselbe, und desto inniger werden wir auch objektive überzeugt, daß wir auf keinem andern Wege zu unsrer wahren Bestimmung gelangen können, als auf dem Wege der Tugend; desto mehr Waffen erhalten wir, wodurch wir die entgegenstrebende Sinnlichkeit bekämpfen, und dem moralischen Gesetze sein Recht verschaffen können.

Die Moral ist daher das eigentliche Gebiet, wo die Betrachtung der Dinge als Zwecke nicht nur nützlich, sondern auch nothwendig ist. Denn hier sind wir erstlich durch die sittlichen Vorschriften selbst genöthiget, alles, worauf unsre Handlungen Einfluß haben, als Zweck oder als Mittel zu einem Zwecke zu behandeln. Sie befiehlt uns, die vernünftigen Wesen als die absoluten und letzten Zwecke anzusehen, alles übrige aber auf sie in der gehörigen Unterordnung zu beziehen, und dieser Erkenntniß gemäß unsre Handlungsweise einzurichten. Alles sollen wir so betrachten, als ob es um der Vernunft willen da wäre, und alle Dinge so gebrauchen, wie es den sittlichen Foderungen gemäs

mäs ist. Und nur so kann die theoretische Erkenntniß der Natur von der Vernunft in praktischer Rücksicht gebilliget werden, wenn wir eine solche Anwendung von ihr machen, daß wir durch dieselbe das im einzelnen realisiren, was die Vernunft im Allgemeinen von uns fodert, nemlich alle Naturdinge, so weit es uns physisch möglich ist, als Mittel zu sittlichen Zwecken zu gebrauchen. Aber die Sittenlehre bestimmt uns auch, dafür zu halten, daß die ganze Welt einer sittlichen Ordnung unterworfen sey, und es ist uns durch die Vernunft blos aufgegeben, die Spuren davon in der Erfahrung zu suchen, ob wir uns gleich auf der andern Seite überzeugen können, daß es nie möglich seyn kann, sie durchgängig zu entdecken. Da nun aber die Vorstellung des einzelnen immer die Vorstellung des Allgemeinen belebt, und den Einfluß desselben auf das Handeln vermehrt; so sieht man leicht, daß die Vorstellung von einer durchgängigen sittlichen Ordnung, die so viel tröstliches enthält, um so sehr an Stärke gewinnen wird, je mehr uns einzelne Begebenheiten vorschweben, die mit der Idee derselben überein stimmen.

In dieser Rücksicht ist nun weiter nichts anzurathen, als daß man die Idee einer sittlichen Ordnung eine bloße Regel seyn lasse, nach welcher man

über die Weltbegebenheiten, die man schon theoretisch erkannt hat, reflektirt, daß man nicht etwa aus einer übelangebrachten Gutmüthigkeit die theoretischen Betrachtungen durch die praktischen bestimme, und also die letzteren als Erklärungsgründe gebrauche. Denn in diesem Falle würde man jene Idee ganz misbrauchen, und die Ordnung, welche uns die Vernunft vorschreibt, umkehren, welches nicht blos für die theoretische, sondern auch für die praktische Vernunft nachtheilig werden muß, da die Regeln der letzteren nur durch die richtige Erkenntniß der ersteren gehörig erkannt werden können. So findet ein berühmter Teleolog kein Bedenken, die Erscheinung, daß mehr Knaben als Mädchen gebohren werden, aus der Absicht zu erklären, weil im Kriege viele vom männlichen Geschlechte umkommen, uud es müsse also die Zahl der Knaben größer seyn, damit die Gleichheit erhalten werde. Allein, wenn er weiter beobachtet hätte; so würde er gefunden haben, daß auch weit mehr Knaben im Kindesalter sterben, und daß im Grunde doch nicht mehr Knaben als Mädchen zum reiferen Alter gelangen: wodurch denn die Endursache ihre Falschheit verräth. Die Hauptregel ist, zuerst die Erscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen einsehen zu lernen, und sodann zu sehen, ob wir in derselben auch etwa eine Spur von moralischer Ordnung

nung entdecken. Denn die sittliche Beziehung kann neben der physischen nicht nur recht gut statt finden, sondern sie muß auch wenigstens unbestimmt vorausgesetzt werden, ob wir gleich nicht immer im Stande sind, sie bestimmt zu erkennen. Die einzige mögliche Art aber, wie wir sie bestimmt erkennen, oder sie doch nach sichern Regeln muthmaßen können, ist, wenn wir eine möglichst vollständige physische Erkenntniß, der Frage, wozu die Erscheinung in sittlicher Absicht wohl dienen könne, zum Voraus schicken. So kann man bei dem Kriege, nachdem man ihn aus seinen natürlichen Ursachen erklärt hat, auch noch fragen, ob er nicht doch ein Mittel sey, die Zwecke der Menschheit zu befördern, und wenn sich in der Erfahrung findet, daß ein langer Friede den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit leicht herrschend macht, und überhaupt die Denkungsart eines Volks erniedriget; der Krieg hingegen eine Menge Ursachen in sich enthält, wodurch sich viele erhabene Tugenden entwickeln und der Volkscharakter erhoben werden kann; so muß es sehr wohl verstattet seyn, aus dieser Bemerkung, den Schluß zu ziehen, daß auch der Krieg in der Hand der Vorsehung ein Mittel sey, die Cultur des Menschengeschlechts, und also eine moralische Absicht zu erreichen. Eben so wird man aus einer genauen theoretischen Betrachtung

der mancherlei Vorurtheile und Irrthümer, ja selbst der Laster, dergleichen Reflexionen in Menge ziehen können, welche ohne Zweifel ihren sehr großen moralischen Nutzen haben können. Denn es findet sich häufig, daß Irrthümer die menschliche Glückseligkeit vermehrt, und so gar nicht selten zur Moralität geführt haben, so wie Laster verbunden mit großer Kraft und Wirksamkeit nicht selten, nicht blos in einzelnen Individuen, sondern auch in ganzen Völkern den Geist der Tugend, der sonst vielleicht noch lange würde geschlummert haben, erweckten. Immerhin mag man also jene Schwächen und Fehler des menschlichen Gemüths psychologisch erklären und darthun, wie so wohl der Irrthum, als die lasterhafte Handlungsweise eine ganz natürliche und nothwendige Folge aus der besonderen Gemüthsart und den mancherlei Verhältnissen und Umständen sey. Dieses wird den Blick auf die sittliche Ordnung, welche auch bei dieser Natureinrichtung im Spiel ist, doch gar nicht einschränken. Man muß sich nur nicht etwa anmaßen, bestimmen zu wollen, wie jede einzelne Erscheinung in die sittliche Ordnung passe, und sich dabei begnügen, daß man einsieht, es könne kein Mensch beweisen, daß irgend eine Erscheinung nicht hinein passe.

So wird also die Vorstellungsart, daß alles, was in der Welt geschieht, mit einem moralischen Willen harmonire, und daß überhaupt die Weltbegebenheiten ursprünglich von einer allwaltenden Vorsehung abhangen, die alles einer sittlichen Ordnung unterworfen hat, von dem wirksamsten Einflusse auf die Handlungsweise der Menschen seyn. Denn eine solche Idee muß der menschlichen Schwachheit aufs kräftigste zu Hülfe kommen, und unsre sittlichen Entschlüsse, wenn sie wanken, befestigen. Denn was kann der Vorstellung von der Wahrheit der Würde unsrer sittlichen Natur eine größere Stärke ertheilen, als der Gedanke, daß alles, was da ist, den Gesetzen unterworfen sey, welche wir uns durch die sittliche Vernunft selbst vorschreiben, daß das allerhöchste Wesen, der Weltschöpfer mit uns in dieser Rücksicht gleicher Natur und Wesens sey, daß der Zweck und das Ziel seiner Schöpfung zugleich mit in diesem Theile unsrer Natur enthalten sey; und daß wir nur allein durch unsre Tugend uns über die ganze sinnliche Natur erheben können? Was kann die Sinnlichkeit mehr einschränken, als die feste Ueberzeugung, daß wahre und dauerhafte Glückseligkeit auf keinem andern Wege, als auf dem Wege der Tugend zu erlangen sey, und daß wir uns schlechterdings im Ganzen kein anderes Schicksal zu versprechen ha-

ben, als dessen wir uns durch unsre Aufführung würdig machen?

Diese Beurtheilung der Welt liegt auch so tief in der menschlichen Natur, daß wenn sie früh genug in dem Menschen angebauet und mit dem sittlichen Gefühl zugleich entwickelt wird, die entgegengesetzten Schlüsse nicht sehr zu fürchten sind. Es ist uns so natürlich, voraus zu setzen, daß nur die Tugend wahrhaftig glücklich machen könne, daß unser Schicksal nach dem Maasstabe des Rechts gemessen werde, daß wenige Fälle, die uns in der Beobachtung des gemeinen Lebens gar nicht entgehen können, mehr Gewicht haben, als weit mehrere bei andern analogischen Schlüssen. Man muß hierbei nur nicht vergessen 1) öfter an die Unbegreiflichkeit der mehresten Begebenheiten in der Welt zu erinnern, weil hierdurch die Fälle, die einer moralischen Ordnung zuwider zu streiten scheinen, und als Beweisgründe gegen unsre Meinung gebraucht werden möchten, ihre Kraft verliehren, und 2) sich hüten, dergleichen Gründe, die für eine sittliche Ordnung zeugen, für einen demonstrativen Beweis auszugeben. Denn eine solche Illusion würde, wenn sie auch hie und da Ueberzeugungsgefühl hervorbrächte, gegen alle Aufrichtigkeit seyn, und der guten Sache nur Gegner erzeugen. Der

letz=

letztere Fehler kann indessen nur gegen Gelehrte begangen werden. Der gemeine Mann ist nicht fähig, die Art der Gründe, die ihn überzeugen, zu unterscheiden, und für ihn ist es gleich viel, wie er die vernünftigen Gründe nennt, die seinen Glauben bewirken.

Elfter Abschnitt.

Von dem Gebrauch der Zweckenlehre in der Theologie.

Die Zweckmäßigkeit, welche uns Erfahrung lehret, enthält zwar noch keinen hinreichenden Grund, auf einen Gott, als einen Urheber derselben zu schließen, weil 1) nicht nothwendig folgt, daß nur allein der Verstand die Ursache von Zweckmäßigkeit seyn kann. Denn die Erfahrung lehrt uns zwar, daß der Verstand, von einigem Zweckmäßigen Urheber sey, ob es aber nicht auch, noch einen anderen Grund des Zweckmäßigen gebe, lehrt Erfahrung nicht, 2) würde noch weniger aus der wahrgenommenen Zweckmäßigkeit folgen, daß die verständige Ursache derselben ein Gott, d. i. ein allweises und allmächtiges Wesen seyn müsse, welches nicht blos den Grund der Form, sondern auch der Materie enthält. Denn daß die gegenwärtige Ordnung der Dinge, so weit wir selbige durch Erfah-

rung wahrnehmen, gar nicht möglich sey, wenn nicht ihr Urheber zugleich Urheber der Materie ist, kann aus Erfahrung gar nicht bewiesen werden.

Dahingegen gewinnt die Weltbetrachtung außerordentlich, wenn man von der schon wohlgegründeten Voraussetzung ausgeht, daß ein Gott da ist. Denn so dann werden wir allen Scharfsinn nur allein darauf verwenden müssen, die Spuren in der Welt ausfindig zu machen, die sich von dem Daseyn eines Gottes in der Welt zeigen, nicht so wohl, um einen Ueberzeugungsgrund daraus herzunehmen, als vielmehr unsre schon vorhandene Ueberzeugung zu beleben und alle Erkenntnisse in Harmonie zu bringen. Wollten wir den Begriff einer moralischen Ordnung von dem, was wir beobachten, abziehen, und die Realität derselben auf Erfahrung gründen; so müßten wir dieselbe durchgängig wahrnehmen, welches der Fall nicht ist. Setzen wir sie aber schon aus andern Gründen voraus; so wird die Erkenntniß derselben durch die Aufsuchung der Fälle, die mit ihr harmoniren, belebt; durch Fälle aber, die wir nicht mit ihr reimen können, nicht zerstört, denn nur, nachdem wir schon anderweitig von der Existenz eines Gottes überzeugt sind, können wir diese Fälle mit Recht für solche ausgeben, die zwar ebenfalls mit

der

der moralischen Ordnung harmoniren, deren Einstimmung wir aber aus Schwäche unsres Verstandes nicht begreifen können, und wir werden unsre Aufmerksamkeit und Scharfsinn nur darauf zu richten haben, wie über dergleichen Fälle unser Urtheil entweder gänzlich zu suspendiren, oder mit der Zeit irgend eine Harmonie mit unsrer Voraussetzung sichtbar werden möge.

Da nun alle Menschen schon an sich betrachtet, vermöge ihrer moralischen Natur eine Anlage haben, die Existenz eines Gottes vorauszusetzen und zu postuliren; so hat man in Absicht auf die Ueberzeugung überhaupt, oder vielmehr in Absicht auf die Berichtigung des Begriffs von Gott, fast nichts weiter zu thun, als die Moralität theils praktisch zu wecken, theils die moralischen Begriffe aufzuklären. Denn nur hierdurch kann zwar nicht die Natur und das Wesen der Gottheit selbst, aber doch ihres Verhältnisses zur Welt richtig und genau bestimmt werden. Hierdurch wird aber auch zugleich der Gesichtspunkt bezeichnet, aus welchem wir die Welt betrachten müssen. Wir müssen nemlich Data aufsuchen, die vorausgesetzte moralische Ordnung zu bestätigen. Denn alle menschliche Erkenntniß erhält nur dadurch Leben, daß sie anschaulich wird. Da wir nun die Gottheit selbst

nicht

nicht unmittelbar anschauen können, so müssen wir unsre symbolische Erkenntniß von ihm durch die Anschauung seiner Wirkungen beleben. Ob wir daher gleich recht gut wissen, daß wir die Natur Gottes an sich nicht verstehen, und uns keine unmittelbare Vorstellung von derselben machen können; so glauben wir doch aus guten Gründen, daß sie den Grund einer moralischen Ordnung enthalte, und daß wir sie in dieser Rücksicht als die höchste Vernunft mit der allergrößten Macht versehen denken müssen, ob wir gleich hierneben einräumen, daß die Gottheit in ihrer Natur, noch unendlich viele Eigenschaften enthalte, aus denen selbst viele Erscheinungen in der uns gegebnen Welt fließen mögen, die wir aber vermöge der Unvollkommenheit unseres Verstandes, nicht denken können, weil uns dazu alle Analogie fehlt. Wie aber auch jene Eigenschaften seyn mögen; so müssen sie doch mit der Vernunft in Harmonie stehen, und können daher unsre Schlüsse auf dieselbe nicht irre machen.

Nun kann aber ein praktischer Satz oder eine nothwendige Folge desselben, wie die Voraussetzung des Daseyns eines moralischen Gottes ist, allemal ein Grund von vielen theoretischen Folgen werden, so wie man auch umgekehrt die Folgen wieder als Gründe der Wahrheit ihres Grundes ansehen kann,

und

und es muß daher nach der Vernunft verstattet seyn, theils die Ordnung der Welt im Allgemeinen a priori zu bestimmen; theils wenigstens zum Versuche, die sichtbaren Folgen eines solchen Grundes aufzusuchen, und aus denselben die Realität desselben, so weit es angeht, auch theoretisch zu bestätigen Es wird daher in theoretischer Absicht das Daseyn Gottes einstweilen, als Hypothese angenommen, und aus einigen Erfahrungen, die mit ihr übereinstimmen, auf die Wahrheit derselben geschlossen werden können; welche Methode man, weil aus der Natur auf die Gottheit geschlossen wird, die **physikotheologische** nennt.

Wenn man nun die theoretischen Erfoderniße überdenkt, welche zur Annehmung einer Hypothese berechtigen; so findet man bald, daß sie an der Hypothese des Daseyns Gottes, nicht erfüllt sind. Denn zur Annehmung einer theoretischen Hypothese wird verlangt

a) daß es wenigstens, vermöge der Natur des Menschen überhaupt möglich seyn muß, zur theoretischen Einsicht dessen, was angenommen wird, zu gelangen, also entweder in dem Laufe der Erfahrung auf die Wahrheit des Satzes zu stoßen, oder sie a priori zu entdecken. Dieses ist aber in

Anse-

Ansehung der vorliegenden Voraussetzung unmöglich. Denn kein Mensch kann sich Hofnung machen, je in dem Fortgange der Erfahrung die Gottheit anzuschauen, oder auch zur Einsicht seiner Natur a priori zu gelangen.

b) daß alle Erscheinungen, so weit sie uns wenigstens bekannt werden, mit der Hypothese übereinstimmen, und daß wir diese Uebereinstimmung beweisen können. Dieses Erforderniß kann aber ebenfalls nicht erfüllt werden. Denn es kann gar nicht geleugnet werden, daß uns eine große Menge von Begebenheiten in der Welt vorkommen, die mit dem Begriffe einer moralischen Ordnung gänzlich zu streiten scheinen; und ob diese Erscheinungen gleich nicht für zureichende Gründe gelten können, auf das Gegentheil zu schließen; so heben sie doch, wenn man die Sache blos theoretisch betrachtet, alle Gründlichkeit der Hypothese auf.

Nun findet sich aber zur Annehmung des vorausgesetzten Satzes ein Grund, der weit triftiger ist, als alle theoretischen Gründe, welche zur Rechtfertigung einer Hypothese erfordert werden, und um dessentwillen wir alle jene Erfordernisse entbehren können. Dieses ist nemlich ein praktischer Grund, das Sittengesetz, aus welchem die

Anneh-

Annehmung einer moralischen Ordnung und ihrer Bedingung als eine Folge fließt, die für uns also so gewiß seyn muß, als der Grund des Sittengesetzes selbst, und da die Verbindlichkeit zur Beobachtung des Sittengesetzes uns gar nicht zweifelhaft ist; so können wir das, was mit demselben nach der Vernunft in Verknüpfung steht, eben so gewiß annehmen.

Sonach wird die Physikotheologie nur ein Versuch seyn, das theoretisch bestätigt zu finden, was man aus praktischen Gründen schon als gewiß voraussetzt, und da eine Harmonie der Erkenntnisse für die Ueberzeugung allemal sehr vortheilhaft ist, und sie um so mehr belebt und befestiget, je ausgedehnter sie ist; so wird sie immer den großen Werth behalten, den man ihr bisher, obgleich nicht immer aus denselbigen Gründen, beigelegt hat. Denn dieser Werth kann ihr nicht als einer theoretischen Wissenschaft beigelegt werden, sondern er gebührt ihr, als einem praktischen Mittel, das menschliche Herz zu erwärmen, und die Wirkung der theoretischen Zweifel niederzuschlagen, welche etwan die mit einer moralischen Ordnung dem Scheine nach widerstreitenden Fälle erregen könnten. Die Grundsätze, auf welchen die physikotheologische Methode beruhet, sind daher folgende:

I. „Man

I. „Man nehme das Daseyn eines höchst vernünftigen Wesens und eine durchgängige sittliche Ordnung, als Grundbegriffe an, nach welchen man über die Dinge und Begebenheiten in der Welt reflektiren will, und sehe sich also nach solchen Erscheinungen um, die mit jenen Begriffen als Folgen übereinstimmen, um daraus auf die Realität jener Begriffe zu schließen.„

II. „Die Physikotheologie kann niemals dazu dienen, die theoretische Erkenntniß der Natur zu erweitern, also darf man niemals hoffen, irgend eine Erscheinung durch sie physisch zu erklären, sondern sie setzt die theoretische Erkenntniß der Natur zum Voraus, und muß erst auf jene folgen. Daher schränkt sie die Naturwissenschaft auf dem Wege der Erfahrung so wenig ein, daß sie vielmehr von der Erweiterung derselben allein die Data empfangen kann, auf welche sie ihre Schlüsse gründet.„

Wenn man auch deutlich einsähe, wie alle Erscheinungen in der Natur durch den Mechanismus nach allgemeinen Gesetzen möglich werden; so würde dieser Mechanismus doch selbst immer wieder eines neuen Grundes bedürfen, indem wir in ihm doch niemals den absoluten Grund antreffen können, da alle Gesetze der Natur doch nur bedingt sind,

und

und daher zu ihrer Möglichkeit nothwendig einen Grund außer der Natur, so weit sie uns bekannt werden kann, verlangen, der die Natur selbst so, und nicht anders bestimmt hat. Je allgemeinere und einfachere Gesetze wir daher für die Begebenheiten auffinden, desto mehr Grund werden wir haben, auf die einfache bewundernswürdige Natur des Urwesens selbst zu schließen, und den höchsten Verstand zum Voraus zu setzen. Denn wenn wir zu allgemeinen Gesetzen einen Grund denken sollen; so können wir nach der Analogie keinen andern Grund dazu denken, als einen Verstand. Man darf sich daher gar nicht scheuen, selbst bei den willkührlichsten Begebenheiten, gewissen allgemeinen Gesetzen nachzuspüren, und sie aus Naturgesetzen erklären zu suchen. Denn diese heben weder Freiheit und Moralität, noch eine vernünftige Ursache auf, wie man häufig gefürchtet hat. Denn sowohl die Gottheit außer uns, als die Freiheit in uns; bedient sich doch allemal der Natur, als eines Mittels, ihre Zwecke zu erreichen, und da das, was wir wahrnehmen, immer Natur ist; so können wir auch ohne alle Besorgniß zu weit zu gehen, alle Erscheinungen aus allgemeinen Gesetzen zu erklären suchen. So hängen z. B. das Heyrathen, das Spiel, die Moden, der Selbstmord, die Kultur, die Sittlichkeit der Menschen, und tausend an-

Bayerische Staatsbibliothek München

dere Erscheinungen gar sehr von der Willkühr der Menschen ab, und scheinen bei dem ersten Anblick, gar keinen allgemeinen Gesetzen unterworfen zu seyn. Wenn wir indessen diese Begebenheiten durch lange Zeiträume und an vielen Orten vergleichen; so scheint es doch, daß auch sie durch allgemeine Naturgesetze bestimmt sind. Dergleichen Entdeckungen werden aber unsern Glauben an eine moralische Weltregierung, und an eine allgemeine Zweckverknüpfung, so wenig schwächen können, daß sie vielmehr die stärksten Bestätigungsgründe dafür abgeben, indem man daraus deutlich sieht, wie auch selbst der menschliche Wille oder die Freiheit, wenigstens dem Erfolge nach, dem Endzwecke nicht entgegen arbeiten kann, den sich die Gottheit vorgesetzt hat.

III. „Die offenbare künstliche Ordnung, besonders in der organischen und lebendigen Natur, sehe man als Beispiele an, aus welchen man auf die Weisheit ihres Urhebers schließen kann.„

Die innere Zweckmäßigkeit, welche wir in der organischen Natur durchgängig wahrnehmen, verräth deutlich ein Principium, das von dem Mechanismus verschieden ist. Wir können uns von einem organischen Körper sogar keinen Begriff machen, ohne ihn als Zweck zu denken. Und ob uns

gleich

gleich dieses nicht ganz und gar berechtiget, zu schließen, daß er auch nur durch und nach Ideen hervorgebracht sey; so kann doch mit Gewißheit gefolgert werden, daß das Princip, durch welches die innere Zweckmäßigkeit der Naturdinge bestimmt worden ist, sich eben so zu denselben verhalte, als ein Verstand zu den Werken der Kunst, und daß wir daher von ihm in Ansehung der organisirten Natur eben das zu erwarten haben, was wir von einem Verstande erwarten können, der sein Werk zu machen versteht. Wir werden daher diese an sich uns unbekannte letzte Ursache des Organischen nicht anders zu bezeichnen wissen, als durch einen Verstand, und denselben allenthalben durch die gegebnen Naturprodukte bestimmen. Die organische Natur enthält also Beweise in Menge, daß die moralische Voraussetzung von einer Gottheit der Natur nicht widersprechen werde. Dabei steht es uns immer frei, den organischen Gesetzen nachzuspüren, ja selbst Versuche zu machen, ob nicht vielleicht die Organisation selbst blos ein Werk eines künstlichen Mechanismus sey. Denn eine solche Entdeckung würde der Größe des Schöpfers so wenig Abbruch thun, daß vielmehr unsre Idee von demselben an Hoheit gewinnen würde, wenn wir bedenken, wie mächtig und groß ein verständiges Wesen seyn müsse, das durch so einfache Princi-

pien solche erstaunenswürdige Dinge ausführen kann. In der organischen Natur müssen wir am längsten verweilen. Denn hier findet sich für die Zwecke der reichste Stoff, hier sind sie am sichtbarsten, und man kann daher sich am wenigsten in ihrer Bestimmung irren.

Besonders bewundernswürdig ist die innere Zweckmäßigkeit an lebenden Wesen, an Thieren und Menschen. Hier machen die organischen Körper, nicht nur für sich bestehende harmonische Ganze aus, sondern diese beziehen sich auch selbst offenbar auf das lebendige, erkennende und wollende Wesen in ihm. In der Seele selbst sind die Kräfte ebenfalls einander zweckmäßig bei und untergeordnet. Der Mensch verräth daher die größten Spuren der Weisheit seiner Ursache, und die moralische Voraussetzung einer Gottheit wird auch von dieser Seite durch Betrachtung der menschlichen Natur selbst am besten bestätiget.

Aber auch in der unorganischen Natur, werden wir die sich uns darbietende innere und äußere Zweckmäßigkeit nicht unbemerkt lassen. Denn hier ist offenbar, daß selbst jeder unorganische Theil doch wiederum von inneren Theilen abhängt, und daß diese mit gewissen proportionirlichen Kräften verse-

hen werden mußten, wenn sie sich wechselsweise anziehen und abstoßen und gewisse Ganze ausmachen sollten. Die Einrichtung der Erde so wohl als auch das ganze Himmelsgebäude, so weit wir dasselbe kennen, gibt nicht undeutlich zu vermuthen, daß sich alles wechselsweise als Mittel zu einem Zwecke bezieht, und daß dadurch ein einziges Ganzes möglich gemacht wird. So mag zwar die Abschüssigkeit der Erde nach dem Meere zu, eine nothwendige Folge der Art seyn, wie sie ursprünglich entstanden ist; aber man kann sich doch nicht enthalten, daran zu denken, daß doch wohl jene Bildungsgesetze deswegen so eingerichtet sind, um Flüsse auf derselben möglich zu machen. Die Cirkulation der Dünste und Wassertheilchen, die Mannichfaltigkeit der Gewächse und alle andere Anstalten auf der Erde, so mechanisch sie erfolgen mögen, scheinen doch immer nach einer Idee entstanden zu seyn. Die Abzielung auf die Bewohner der Erde ist so wenig verkennbar, daß man vielmehr immer in Versuchung geräth, sie für den einzigen Grund ihrer Existenz zu halten. Und die Bewegungen der Weltgebäude im Großen, verrathen eine solche wechselseitige Beziehung auf einander nicht minder. Eben so kann man sich gar nicht enthalten zu urtheilen, daß die Sonne zum Leuchten, die Nacht zur Ruhe, der Tag zur Thä-

tigkeit u. s. w. bestimmt sey, ob man gleich hierbei nicht leugnen kann, daß wir vielleicht Millionen Zwecke übersehen, und das, was wir davon erkennen, blos eine der unzähligen nothwendigen Folgen der innern Natur dieser Gegenstände sey. Hier findet also unsre Idee allenthalben Stoff, der die Möglichkeit ihres Gegenstandes auch theoretisch ahnden läßt, und sie praktisch vollkommen bestätiget.

IV. „Die Betrachtung, daß alle Dinge überhaupt zu moralischen Absichten gebraucht werden können, kann den Schluß rechtfertigen, daß auch alles absichtlich dazu eingerichtet sey, und daß also der Urheber der Welt selbst ein moralisches Wesen seyn müsse.„

V. „Die Begebenheiten und Schicksale der Menschen, so wohl im Einzelnen als im Ganzen, enthalten viele Spuren, woraus auf das Daseyn eines moralischen Weltregierers geschlossen werden kann.„

Ohnerachtet wir bei den Erklärungen, die natürlichen physischen Ursachen nie vorbei gehen dürfen; so wird es doch niemals an Fällen fehlen, wo man ziemlich deutlich erblickt, wie die mechanischen

und

und physischen Ursachen immer auf einen moralischen Zweck los arbeiten. Dieses in allen Fällen zu bestimmen, wäre vermessen. Denn wir können weder die ganze Natur, noch weniger den Zweck der Natur durch Erfahrung übersehen, und müssen uns daher bei dem Einzelnen begnügen. So ist es recht, blos auf den Kaussalzusammenhang zu sehen, wenn wir erklären sollen, wie Columbus Amerika entdeckt, wie hierdurch der Sklavenhandel entstanden, und die schändlichsten Bedrückungen des menschlichen Geschlechts zum Vorschein gekommen; wie einige Schwarze durch den Umgang mit Kultivirtern selbst gesitteter geworden, und wie endlich die Menschen hie und da, auf den Einfall gerathen, ihren Bedrückungen ein Ende zu machen, und sie wieder in ihr Mutterland zurückzuschicken *). Alles dieses hat gewiß seine ganz natürlichen Ursachen. Aber es wird demjenigen, der einen moralischen Glauben an Gott ernährt, doch gar nicht verargt werden können, wenn er in dieser physischen Verknüpfung der Ursachen dennoch bemerkt, daß hier auch wohl die göttliche Vorsehung im Spiel sey, und daß diese Reihe physischer Ursachen im Grunde doch nur Mittel sind, einen gewissen Theil des Menschengeschlechts der Kultur näher zu bringen, und daß mithin alles dieses

*) S. Voyage de Brissot de Varville.

ses zuletzt doch auf einen moralischen Zweck abziele, ob wir gleich die Mittelursachen nicht begreifen. Wenn uns nun die öffentlichen Nachrichten melden, daß der Staat von Massachusetsbay den Negern behüflich seyn will, nach Afrika zu wandern, daß man ihnen zu ihrer Ansiedelung in Sierralkona Unterstützung versprochen hat, und wenn man in dieser übrigens ganz natürlichen Veränderung, die physische Möglichkeit entdeckt, daß vielleicht eine solche Kolonie, die in Amerika empfangene Kultur, ihren Landsleuten weiter mittheilen werde; so würde man in dieser Vermuthung zugleich eine Möglichkeit entdecken können, wie die ganze physische Ordnung im Grunde dennoch der moralischen unterworfen sey, ob wir gleich die einzelnen Begebenheiten nicht gänzlich begreifen. Wir werden in der langen Reihe der Begebenheiten einen sonderbaren Weg entdecken, Afrika's Civilisation zu bewirken. Amerika mußte entdeckt, der Sklavenhandel eingeführt, und durch seine Misbräuche endlich empörend werden, bis nun ein Häufchen Afrikaner ihrem ursprünglichen Mutterlande gesitteter, gebildeter, an die Vorzüge freier Verfassungen und bürgerlichen Verträge gewöhnter, wiedergegeben werden kann, und vielleicht ein Ferment abgeben muß, den ganzen Welttheil in Gährung zu bringen. Ob dies alles also geschehen wird, ob es anders geschehen könnte, ist für

uns

uns unmöglich zu wissen. Unsre Vorstellung von einem moralischen Urwesen treibt uns nur an, vorauszusetzen, daß, wenn es also oder anders geschieht, es immer aufs Beste geschehe. Am besten ist es, sich hier nicht mit Prophezeihungen abzugeben, sondern vielmehr in dem Geschehenen dergleichen Spuren einer moralischen Ordnung aufzusuchen, um durch dergleichen Beispiele unsern schon vorgefaßten Glauben zu bestärken, und so viel wir können, die Möglichkeit der Realität dieser Ideen auch a posteriori glaublich zu machen. Dieses wird uns bei einiger Aufmerksamkeit auf die Weltgeschichte besonders der Kultur des Menschengeschlechts gewiß gelingen. Wenn wir bedenken, zu wie vielen Erfindungen die mannichfaltigen physischen Uebel Veranlassung gegeben, wie sie den Geist des Menschen geweckt, seinen Scharfsinn erregt, seinen Muth gestählt, und alle seine Kräfte überhaupt geübt haben; so können wir kaum umhin, zu gestehen, daß, ob sie schon nothwendige Folgen der Natureinrichtung sind, diese Einrichtung der Natur, doch auch ganz zweckmäßig sey, das Menschengeschlecht auszubilden. Wer kann die Geschichte eines Columbus, eines Hemskerk und anderer lesen, ohne einzuräumen, daß jene Männer nie eine solche Stärke des Leibes und Geistes würden haben beweisen können, wenn sie nicht mit so

unzähligen physischen Uebeln zu kämpfen gehabt hätten. Aber auch die moralischen Uebel müssen wir für dienliche Mittel erkennen, die moralische Kraft in der Menschheit auf tausenderlei Art zu heben und zu stärken. Und die Moralisten haben schon längst mit Recht bemerkt, daß ohne die Laster die mehresten Tugenden verschwinden würden, oder gar nicht zum Vorschein kommen könnten. Die Begebenheiten eines einzelnen Menschen sowohl als ganzer Völker, und noch mehr die allgemeine Geschichte der Menschheit, enthalten eine große Menge von Beispielen, welche mit der Voraussetzung eines vernünftgen Urwesens übereinstimmen.

Gegen alles bisher gesagte findet nur ein einziger scheinbarer Einwurf statt. Man kann nemlich sagen: Es ist zwar nicht zu leugnen, daß sich viele Begebenheiten in der Natur finden, welche auf einen weisen und guten Urheber hin zu deuten scheinen, aber es ist bloßes Vorurtheil, wenn man glaubt, es zeigten sich nicht eben so viel Fälle, welche das Gegentheil anzudeuten scheinen, daß nicht viele Anstalten einen bösen oder unvollkommenen Urheber andeuteten. Die Erde, kann man sagen, scheint eben nicht zum besten für die Bewohner eingerichtet zu seyn. Die schroffen Felsen, die kalten und heissen unbewohnbaren Erdstriche, der brennende

nende Sand, die vielen giftigen Pflanzen, die feindseligen Thiere, und tausend andre physischen Uebel sind eben nicht sehr einladend für das Menschengeschlecht; und der Mensch selbst scheint auch sehr ungeschickt zur Moralität eingerichtet zu seyn. Dies beweiset schon die Seltenheit der tugendhaften Menschen. Man mag Glückseligkeit oder Tugend als Bestimmung des Menschen annehmen; so findet man eben so viel Umstände, die dem einen als dem andern widerstreiten. Podagra, Steinschmerz und die unendliche Menge von Krankheiten, von denen kein Mensch gänzlich verschont bleibt, die Sorgen, der Verdruß, die Uebel, die der Mensch durch seine Einbildungskraft sich selbst zu schaffen geneigt ist, lassen ihm nicht viel von Glückseligkeit hoffen, und seine sinnliche Natur scheint offenbar, wenn man Moralität als seine Bestimmung annimmt, zu stark eingerichtet zu seyn; die Vernunft kann sie nie ganz bezwingen, oder sich unterthan machen. Die Moralität wird gar nicht erreicht, wie sollte sie also Zweck seyn können *)?

Die-

*) Ich behaupte mit Recht, daß dieses der einzige Einwurf ist. Denn daß schlechterdings keine Spuren in der Welt anzutreffen wären, die eine vernünftige Ursache anzeigten, kann kein Mensch behaupten. Der Einwurf geht nur dahin, darzuthun,

Dieser Einwurf, behaupte ich, ist für alle diejenigen unbeantwortlich, welche die Betrachtung der Welt, als den einzigen hinreichenden Grund angeben, woraus man mit Sicherheit theoretisch auf das Daseyn und die Beschaffenheiten eines Gottes schließen könne. Er verliert aber gegen unsre Betrachtungsart alle Schärfe. Denn wir setzen schon das Daseyn eines moralischen Gottes voraus, und suchen in der Natur nur Spuren auf, in denen sich unsere schon ganz gewisse Voraussetzung bestätigt. Diese Spuren sind sinnlich, und daher am geschicktesten unsrer Ueberzeugung Leben und Rührung zu ver-

thun, daß sie keine hinreichenden Gründe enthalten, auf einen Verstand, und noch weniger auf einen Gott zu schließen, weil 1) immer noch eine andre uns unbekannte Ursache denkbar ist, 2) Weil sich auch Beispiele genug für das Gegentheil finden, und 3) weil doch aus allen theoretischen Betrachtungen nicht folgt, daß das allervollkommenste Wesen die Ursache sey, oder daß Materie und Form von Einem hervorgebracht seyn müsse. Das ist im Kurzen das Resultat dessen, was Epikur, Spinoza, Büffon, La Metrie und Maupertuis zusammen genommen, gegen die Endursachen erinnert haben, und was Reimarus mit allem Scharfsinn nicht widerlegen konnte, denn er thut nichts, als er beweiset, daß sie nicht berechtiget sind, auf ein böses Urwesen oder auf eine blinde Nothwendigkeit zu schließen.

verschaffen, und dadurch ihren Einfluß auf den Willen zu vermehren. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, würde weder Bayle *) noch Hume **) ein Bedenken hegen, ihre Gegengründe zurückzunehmen. Denn beide gehen in ihren Behauptungen nicht weiter, als daß sich kein dogmatischer Beweiß aus der Betrachtung der Welt für einen Gott führen lasse; daß, wenn man auch Absichten zulassen wolle, doch eben so wohl aus vielen Erscheinungen auf unweise und böse, als auf weise und gute geschlossen werden könne. So bald nun aber die Ueberzeugung von Gott aus andern nemlich moralischen Gründen schon fest gegründet ist; so kann uns jener Schein böser Absichten, oder auch der Schein des Absichtslosen nicht mehr blenden. Denn was den ersteren betrift, so muß auch der wildeste Raisonneur zugestehen, daß sich das anscheinende Böse doch zuletzt in etwas Gutes auflösen könne; und was das Absichtslose anlangt; so läßt sich 1) erwiedern, daß uns vieles absichtslos scheinen könne, was doch wirklich eine gute Absicht hat, und daß es der moralischen Voraussetzung nicht widerspreche, für dasjenige, was wirklich absichtslos ist, einen Grund in der Gottheit anzunehmen, der zwar nicht

selbst

*) S. Baylens philos. Wörterbuch, Halle 1797. Art. Manichäer.

**) Discourses on natural religion.

selbst Verstand und Weisheit ist, aber doch mit dem Verstande und der Weisheit harmonirt. Denn unter dem Begriffe Nichtverstand, Nichtweisheit ist Unverstand und Thorheit nicht gerade das einzige, was darunter begriffen seyn kann. Es sind neben der Weisheit noch viele Eigenschaften in der Gottheit denkbar, wovon wir uns gar keine Vorstellung machen können. Es würde also der Vollkommenheit Gottes gar keinen Abbruch thun, wenn man auch wirklich bei vielen Dingen einen Mangel der Absicht als eines Grundes annehmen müßte. Denn es folgt nicht, daß, weil wir Menschen der Absicht nichts als blinde Nothwendigkeit entgegenzusetzen wissen, dieses auch wirklich so sey, weil uns unsre Unwissenheit niemals den Mangel an Weisheit ersetzen kann. Wir können die Eigenschaften, welche die Natur der Gottheit ausmachen, gar nicht bestimmen, und eben daher muß uns auch gar vieles in seinen Werken unverständlich bleiben.

VI. „Die wesentliche und nothwendige Einheit der Naturgesetze gebrauche man, um daraus auf die Eigenschaft in dem Welturheber zu schließen, durch die er zugleich Urheber des Grundstoffs oder Weltschöpfer seyn muß, weil sich kein Stoff gänzlich unter freinde Gesetze fügen würde. Diese Eigenschaft ist nicht Weisheit (denn durch diese

kommt

kommt blos Ordnung, nicht Materie zu Stande), sondern Macht, welche mit der Weisheit harmonirt.„

VII. „Die Anstalten, welche als Beförderungsmittel für Tugend und Glückseligkeit in Harmonie, getroffen sind, sehe man als Gründe an, woraus auf die göttliche Weisheit geschlossen werden kann.„

Den reichsten Stoff zu Einwürfen gegen die Schlußart nach den bisher genannten Principien haben von jeher die Uebel gegeben. Wenn man aber den Gesichtspunkt genau gefaßt hat, aus welchen wir nach den bisherigen Grundsätzen über die Weltbegebenheiten reflektiren sollen; so wird es bald einleuchten, daß jene Einwürfe das Gewicht nicht haben können, welches ihnen gewöhnlich beigelegt wird. Denn auch an ihnen läßt sich eine Beziehung entdecken, nach welcher sie als Mittel angesehen werden können, die moralische Natur des Menschen zu erhöhen. Ueberhaupt muß man bei allen diesen Betrachtungen die Ueberzeugung nicht verliehren, daß wir als Menschen doch häufig in Bestimmung der einzelnen Fälle irren können, und daß wir vermöge der Schranken unsers Erkenntnißvermögens den ganzen Zusammenhang der Dinge ganz zu übersehen, nicht im Stande sind. Wäre

es

es nun die Erkenntniß dieses Zusammenhangs, welche uns von der Existenz und Natur Gottes belehren und vollständig begründen sollte; so würde diese Belehrung allerdings eben so schwankend und ungewiß seyn, als die Erkenntniß selbst. Da aber die Ueberzeugung auf moralischen Gründen a priori beruhet; so reichen die mit dieser Voraussetzung übereinstimmenden Erklärungen allerdings zu, die Ueberzeugung zu beleben, und diejenigen Thatsachen, welche unser Verstand noch nicht mit einer moralischen Weltregierung in Harmonie bringen kann, können zwar räthselhaft, aber nie der Voraussetzung widersprechend seyn, weil aller anscheinende Widerstreit sich doch immer in Harmonie auflösen kann, wenn wir auch gleich solches nicht einsehen. Nur muß man sich in Acht nehmen, daß man sich die Sache durch dogmatische Erklärungen der Uebel nicht erschwert. Dergleichen Behauptungen sind:

1) daß die Uebel nichts Reales, sondern bloße Negationen wären. Denn da das einzige Kennzeichen der Realität für uns Empfindung ist, Unlust aber nicht blos Mangel der Lust, sondern reale entgegengesetzte Empfindung ist; so wird die Untersuchung über die Natur der Uebel durch jenen Satz, ganz in die Metaphysik gespielt, wo man bloße Begriffe

für

für Sachen annimmt, und aus leeren Begriffen Sachen erklärt.

2) daß es im Grunde gar keine Uebel gebe. Diese Behauptung ist ebenfalls eine bloße Sophisterei, indem in dem Ausdrucke Uebel zwei Begriffe verborgen liegen, da es einmal Schmerz, und was Schmerz verursacht (das Weh) bedeutet, und das andere mal das, was den absoluten Zweck des Schöpfers vernichtet. Wenn nun ein Gott ist; so kann es freilich kein Uebel in dem letzteren Sinne geben. Aber dieses hebt das relative Uebel nicht auf, und fließt erst aus der Voraussetzung eines Gottes, kann aber weder aus der Betrachtung der wirklichen Uebel in der Welt, noch aus dem allgemeinen Begriffe der Uebel, wie dieses gemeinhin geschehen ist, gefolgert werden.

3) daß Glückseligkeit der letzte und absolute Zweck in der Natur sey. Diese Behauptung verwirrt nicht nur alle moralische Untersuchung, sondern auch die ganze Weltbetrachtung. Denn a posteriori läßt sich es gar nicht darthun, da die Glückseligkeit selbst von denen, in welchen die Anlage dazu am größten ist, so häufig der Erfahrung nach, verfehlt wird. A priori aber läßt es sich gleichfalls nicht erweisen, weil die Glückselig-

keit als Zustand angenehmer Empfindung, offenbar nur unter der Bedingung der Moralität von der sittlichen Vernunft begehrt wird, und der Werth der letzteren für größer geachtet wird, als der ersteren. Weit sicherer ist es daher anzunehmen, daß die Glückseligkeit ein nothwendiger Nebenzweck sey, dem dadurch, daß die Natur und das Wesen der Dinge zugleich zu andern eben so nothwendigen Zwecken bestimmt ist, die wir freilich nicht jedes mal bestimmen können, nothwendiger Weise Abbruch geschehen müsse.

II.

Ueber die Religion.

Eine philosophische Abhandlung.

Die Religionsphilosophie ist für jedermann so wichtig, daß es eine vorzügliche Pflicht zu seyn scheint, alles zu thun, um den in unsern Tagen darüber entstandenen Streitigkeiten eine solche Richtung zu geben, daß sie nicht in leidenschaftliche Zänkereien ausarten, sondern für die Untersuchung der Wahrheit selbst nützlich werden. Ich will daher einen Versuch machen, den Gesichtspunkt anzugeben, aus welchem ich diese Streitigkeiten betrachte, um, so viel ich kann, dazu beizutragen, daß diese so wichtige Materie mehr Licht erhalte.

Wer Kants Grundsätze gehörig gefaßt hat, und von deren Wahrheit überzeugt ist, wird mit ihm behaupten, daß sich die Religion nie theoretisch begründen lasse. Er wird also alle theoretischen Beweise für Religionswahrheiten, Daseyn Gottes, Vorsehung, Unsterblichkeit ꝛc. verwerfen, und ihnen keine innere überzeugende Kraft zugestehen können, ob sie gleich Ueberredungsmittel seyn mögen. Dagegen behauptet Kant einen vollkommen hinreichenden Grund für die Annahme einer

Religion und deren Wahrheiten, in der praktischen Vernunft aufgefunden zu haben, und leitet alle wahre religiösen Ueberzeugungen von dem ursprünglich praktischen in der menschlichen Natur ab, selbst in denjenigen, welche die ihrige theoretischen Demonstrationen schuldig zu seyn glauben.

Wer nun Kants Grundsätzen folgt, wird natürlicher Weise die Schwächen der theoretischen Beweise allenthalben aufzudecken, und ihre Richtigkeit zu zeigen suchen, wenn er solche beurtheilt. Es ist dieses in einigen Recensionen in den **Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes**, welche ich herausgebe, also geschehen, daß man gegen eine gewisse Klasse von Vernünftlern eine Partei in Schutz zu nehmen schien, die bisher, weil sie beschuldiget wurde, den Vernunftgebrauch in der Religion zu vernachläßigen, verachtet wurde. Diesen Schutz ließen jene Recensenten der verachteten Partei, höchstwahrscheinlich blos deshalb angedeihen, um ihren Gegnern fühlen zu lassen, daß ihre Vernünftleien in der Religion so wenig Wahrheit enthalten, daß so gar diejenigen, auf welche sie mit Verachtung herabsehen, noch mehr, oder doch eben so viel Vernunft in ihren Behauptungen zeigen. Da aber beide bisherige theologische Parteien, (Orthodoxen und Heterodoxen,) sich zuletzt

auf

auf theoretische Erkenntnisse in ihren Behauptungen stützen; so möchte wohl keine von beiden sich mit den Kantischen Grundsätzen, (obgleich mit ihren Folgen) vereinigen können, so lange sie auf ihrem Wege bleiben.

Ein Theil der christlichen Theologen beruft sich wegen ihrer religiösen Behauptungen auf die Offenbarung, d. i. auf eine unmittelbare oder mittelbare göttliche Belehrung, welche die Bibel enthalten soll. Sie halten alle Vernunftbeweise für ihre Religionssätze, wo nicht für unmöglich, doch für überflüßig und kraftlos. Nur für die Behauptung, daß die Bibel Offenbarung sey, können sie einen Beweiß nicht verweigern. Diesen nehmen sie entweder aus den Wundern, oder aus dem moralischen Inhalte der Bibel, oder aus beiden zugleich. Jederzeit wird aber dieser Beweiß selbst theoretisch, und eben daher unmöglich seyn. Denn dem Begriffe eines Wunders kann in der Erfahrung kein Objekt entsprechen, und kein Faktum in der Welt kann zu der Annahme einer übersinnlichen, bestimmten Ursache berechtigen, also auch nicht das Daseyn moralischer Aussprüche. Der Begriff einer Offenbarung, so wie der eines Wunders überhaupt, wird vor dem Auge der Kritik als etwas gänzlich leeres befunden, d. i. er hat keinen

Gegenstand in einer möglichen Erfahrung, und in Ansehung seiner muß daher alles Wissen aufgegeben werden.

Ein anderer Theil der bisherigen christlichen Theologen glaubt die Richtigkeit oder wenigstens das Unzuverläßige des Begriffs einer Offenbarung und eines Wunders aus der Geschichte einzusehen, und sucht daher seine Behauptungen in der Religion lieber durch Vernunftbeweise zu begründen, so daß allenfalls die göttliche Auctorität wegfallen könnte, und alle Religionssätze, welche unter deren Namen eingeführt werden, dennoch für sich selbst bestehen würden, wo denn Offenbarung, sobald man die Wahrheit jener Sätze an sich einsieht, etwas gleichgültiges wird, da ihr doch nur als Bestätigungsmittel der Religion ein Vorzug vor einer andern Naturbegebenheit zugeschrieben werden kann. Hierbey rathen sie, den Begriff und den Inhalt der Offenbarung selbst zu schonen, ihre Auctorität den Schwächeren zu lassen, ihre Sätze aber doch nur in so weit zuzulassen, als sie einen Beweiß aus der Vernunft verstatten. Die Begriffe von Offenbarung und Wunder rechnen sie nicht zu den wesentlichen Stücken einer Religion, und wollen sie als problematische Begriffe, wenigstens in dem öffentlichen Unterrichte unangetastet lassen. Hierzu scheint

ihnen

ihnen nöthig, daß die angebliche Offenbarung doch wenigstens mit dem Begriffe einer möglichen Offenbarung übereinstimmen müsse, und nach den verschiedenen Anfoderungen, die man an ein solches Buch macht, werden die Auslegungen desselben modificirt. — Gegen diese Partei sind einige Recensionen in den Annalen gerichtet, und in denselben hat man es insbesondere hart gefunden, daß ihr darin unmoralische Maximen beigemessen werden. Wenn nun jene Recensenten eine ganze Partei eines bösen Willens beschuldiget haben; so sind sie unstreitig zu weit gegangen, und ich mag sie nicht in Schutz nehmen. Wenn sie aber ihr Augenmerk auf die Maxime richteten, die allerdings in einigen neueren theologischen und philosophischen Schriften öfters geprediget und angewendet worden ist, daß man nemlich das Volk geflissentlich in religiösen Irrthümern erhalten, und auf Ideen seine Ueberzeugung bauen solle, die man doch selbst für falsch, oder auch nur für möglicher Weise falsch, d. i. für problematisch hält; so muß auch ich gestehen, daß ich diese Maxime für höchst unmoralisch halte. Die Sache in concreto ist folgende. Gesetzt, es wäre ein Volkslehrer überzeugt, daß die Erzählungen von den Wundern Mährchen wären, er führe aber dennoch fort, sie für wahre Geschichten auszugeben, und daraus die

Vorsehung und Gottes Macht zu beweisen; so befolgt er unstreitig eine unmoralische Maxime. Seine Maxime ist nemlich: als Volkslehrer auch falsche Gründe zu gebrauchen, wenn sie nur zur Ueberzeugung guter Sätze dienen. Wenn eine solche Maxime öffentlich bekannt wird, (und dieses muß jede moralische Maxime werden können) so vernichtet sie alles Vertrauen zu dem Lehrer, weil das Volk nach derselben nie gewiß seyn kann, ob ihm nicht etwas vorgegaukelt wird. Sie macht den Lehrer zu allem Unterrichte unfähig. Denn dieser muß immer das Präjudiz für sich haben, daß er aus eigner Ueberzeugung rede. Daher kann es selbst nicht verstattet seyn, daß ein öffentlicher Lehrer den Gründen mehr Gewicht zugestehet, als ihnen nach seiner Ueberzeugung zukömmt, und wenn er daher Offenbarung und Wunder für problematisch hält, er gibt sie aber im öffentlichen Unterrichte für gewiß aus; so widerstreitet dieses einer moralischen Denkart, und kann nie gebilliget werden. Eben so sehr würde es auch einer sittlichen Denkart widersprechen, wenn man den Worten der Schrift einen Sinn andichten wollte, den ihre Verfasser, unsrer ernstlichen Meynung nach, gar nicht gehabt haben, blos in der Absicht einer guten Lehre durch deren Auctorität Eingang zu verschaffen. Denn offenbar empfiehlt man doch hier eine Lehre

aus

aus einem Grunde, den man selbst nicht für wahr hält, welches, so bald es bekannt wird, unsrer Empfehlung alle Kraft benimmt. Die Maxime zerstört sich also, als allgemeines Gesetz gedacht, selbst, und ist daher unsittlich.

Die christliche Religion ist nach der gelehrten Dogmatik eine positive Religion, d. i. sie führt ihre Sätze nicht durch Vernunftbeweise, sondern durch göttliche Auctorität ein, und stellt sie als geoffenbart vor. Diese göttliche Auctorität muß also wahr seyn, wenn die christliche Religion wahr seyn soll. Denn das, was sie mit Wundern und durch Offenbarung bekannt macht, mag immer wahr, und früher oder später, auch durch Vernunft eingesehen worden seyn; so zeichnet sie sich doch, nach jenem System, nicht sowohl durch ihre Lehrsätze, als vielmehr durch die Art ihrer Bekanntmachung von jeder natürlichen Religion specifisch aus. Und wenn daher jene auch wahr, die erste Art sie einzuführen, aber Täuschung wäre; so möchten wir ihre Lehrsätze zwar mit Dank annehmen, aber das Mittel sie zu befestigen, müßten wir dennoch verachten. Sie würde gar keine Ueberzeugungsgründe für uns enthalten, als die wir selbst in unsrer Vernunft anträfen. Zur christlichen Religion gehört daher die Lehre, daß sie durch Offenbarung

bekannt

bekannt gemacht worden, und daß die Geschichte der in der Bibel beschriebenen Ereignisse und Thaten der Religionsstifter wahr sey, wesentlich, und daß es Offenbarung und Wunder gegeben, ist daher in jeder positiven Religion ein materieller Glaubensartikel.

So wie die spekulative Vernunft fortschreitet, wird sie die positive Religion in Anspruch nehmen. Denn sie muß gewahr werden, daß für den Begriff von Wunder, wodurch sie eingeführt worden, kein Gegenstand in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden kann, und ein auch noch so räthselhaftes Faktum nimmermehr zu dem Schlusse einer übersinnlichen Ursache berechtiget. Jede positive Religion wird daher ihrer Quelle nach, der sich vervollkommenden Vernunft verdächtig, und ein tieferes Eindringen in die Geschichte der Menschheit, findet bald natürliche Ursachen in Menge auf, woraus sich die Entstehung der heiligen Urkunden mit allen, was sie enthalten, begreifen läßt.

Durch eine solche Entdeckung muß der Volksunterricht, der von der vorausgesetzten Göttlichkeit des alten Religionsbuchs im dogmatischen Verstande ausgieng, eine groſse Erschütterung leiden. Das

Volk hat sich auf die Priester verlassen, und ihnen geglaubt, daß die Bibel ein göttliches Buch, und also ihr Inhalt untrüglich und vollkommen wahr sey. Wenn nun jene mit der Zeit ihren eignen Irrthum in Ansehung des Ursprungs dieses heiligen Buchs entdecken, oder ihnen Offenbarung und Wunder wenigstens problematisch werden; was sollen sie thun? — Ihre neuen Einsichten dem Volke mittheilen? Dieses gebietet weder die Pflicht noch die Klugheit, weil die Frage über den Ursprung eines Buchs nur gelehrten Ohren verständlich ist, und eine theoretische Untersuchung erfordert, welche in den gemeinen Religionsunterricht nie gehört, weil sie daselbst nicht verstanden werden kann. Es kann also nichts anders angerathen werden, als zu einer solchen Zeit den gelehrten Untersuchungen über die Entstehung und die Wahrheit der Geschichte der Religionsbücher, so wie immer, Freiheit zu verstatten, und den Volksunterricht also einzurichten, daß die vorgetragenen Religionssätze von dem, was die Gelehrten jetzt, oder am Ende über jene Fragen entscheiden mögen, gänzlich unabhängig den Gemüthern eingeschärft werden. Dabey sollen aber die Untersuchungen über die Bibel nicht heimlich betrieben oder gar verboten werden, aus Furcht, es möchte etwas heraus kommen, was man nicht wünscht, sondern müssen jedem, der

Lust

Luſt und Neigung hat, ſich zu unterrichten, offen ſtehen.

In einer ſolchen Kriſis, wo das göttliche Anſehen der heiligen Bücher zu wanken anfängt, kömmt aber ſehr viel darauf an, die Religionswahrheiten ſelbſt mit ſtarken und allgemeinfaßlichen oder doch allgemeinwirkenden Gründen einzuführen. Wenn es nun wahr iſt, 1) daß die theoretiſchen Beweiſe für Freiheit, Gott und Unſterblichkeit als die Grundwahrheiten aller Religion, ſämmtlich als nichtig vor den Augen der Kritik befunden werden, und 2) wenn ſie alle dem gemeinen Manne gänzlich unverſtändlich ſind, und ſie auch ſogar der Allergelehrteſte nicht verſteht, ſondern ſie nur zu verſtehen glaubt. Wenn dieſes wahr iſt, oder die Kantiſchen Philoſophen es wenigſtens für wahr halten; ſo iſt wohl zu begreifen, wie ſie behaupten können, daß eine blos theoretiſche Behandlungsart der chriſtlichen Religion 1) das Poſitive derſelben (die göttliche Auctorität) um ſein Anſehen bringe und das Weſentliche der chriſtlichen Religion zerſtöre, und 2) auch keine andere beſſere religiöſe Ueberzeugung hervorbringen könne, weil theoretiſche Beweiſe in der Religion überall nichts ausrichten können. Es iſt ferner begreiflich, daß ſie mit dem Begriffe des Praktiſchen,

schen, der in den Populartheologien aufgestellt wird, und in Aushebung der Religionssätze für den gemeinen Unterricht zur Leitung dienen soll, nicht zufrieden sind. Denn in jenen Lehrbüchern wird die Religion nicht auf das Praktische gegründet, und in dieser Hinsicht praktisch genennt, sondern es werden nur von denjenigen Sätzen, welche theoretisch herausgebracht werden müssen, diejenigen ausgehoben, welche einen praktischen Gebrauch, d. i. einen Einfluß auf das sittliche Handeln haben können, wobey nach meiner Einsicht freilich nicht zu leugnen ist, daß erstlich der Begriff in der Anwendung sehr schwankend sey, und zweitens, daß er gar nichts für die Wahrheit oder Falschheit der Lehrsätze, auf die er angewandt wird, entscheide. Dagegen verlangt die Kritik der Vernunft, daß man alle Religion ganz und gar auf das Praktische gründe und baue, daß also eine Populartheologie vor allen, erst ihrem Fundamente nach, praktisch seyn müsse, wo es sich denn von selbst versteht, daß sie auch ihrem Gebrauche nach praktisch sey.

Es folgt ferner, daß, wer nach diesen Grundsätzen philosophirt, gar wohl behaupten könne, daß die Begriffe von Offenbarung und Wunder weit geschickter sind, Religion in den Herzen der Menschen zu wecken und zu befestigen, als theoretische

tische Vernunftbeweise, die sämmtlich gelehrt, und dabey nichtig und unverständlich sind, ohne deshalb selbst ein Freund oder Vertheidiger der Wunder und des Uebernatürlichen zu seyn. Denn das vermeinte Wunder spannt wenigstens die Aufmerksamkeit der Menschen, theils auf den Urheber derselben, (Gott und seine Gesandten) theils auf die Lehre, welche durch Wunder eingeführt wird; die göttliche Auctorität wird dadurch lebhaft vorgestellt; mithin die Ueberzeugung von dem, was unter göttlicher Auctorität bekannt gemacht wird, zugleich belebt und befestiget. Nie wird man durch Vernunftbeweise die Festigkeit und Wirksamkeit des Glaubens hervorbringen, den die Geschichte uns an Leuten aufweiset, die ohne zu vernünfteln, die Lehre Christi im Vertrauen auf die Wahrheit seiner Geschichte annahmen. Es scheint also kein Zweifel zu seyn, daß Wunder bessere subjektive Mittel sind, religiöse Ueberzeugungen zu befestigen und in Wirksamkeit zu setzen, als spekulative Beweise.

Deshalb aber kann ich mir nicht einbilden, daß jener Recensent, der den Wundern gewiß blos κατ' ανθρωπον (um sie gegen ungeschickte Bestreiter, oder auch als subjektive Mittel in Schutz zu nehmen) das Wort redet, diesen Begriff einer

schar-

scharfen Untersuchung entziehen wolle. Wenn er den Grundsätzen seiner Philosophie getreu ist; so wird er vielmehr einräumen müssen, daß der Begriff des Uebernatürlichen, überall keine objektive Realität für uns habe, und die Wunder also auch vor der Vernunft gar kein Mittel seyn dürfen, Religion durch sie zu begründen. Diese wird stets dahin arbeiten müssen, die Religion von aller Auctorität unabhängig zu machen, und sie in sich selbst zu begründen. Nach der Kantischen Lehre kann nun Religion allein auf Moral gegründet werden. Aus der moralischen Gesinnung geht die Religion hervor, oder sie ist viel mehr jene selbst. Die Vernunft kann hierbey nichts thun, als den Zusammenhang beider zeigen. Die Einsicht dieses Zusammenhangs wirkt aber nicht die religiöse Ueberzeugung, vielleicht so wenig, als die spekulativen Beweise. Diese muß der Mensch durch moralische Gesinnung in sich hervorbringen. Die religiöse Ueberzeugung muß also durch und durch praktisch seyn. Denn 1) soll sie durch praktische Gesinnung hervorgebracht seyn, und 2) soll sie die praktische Gesinnung selbst noch mehr stärken und befestigen helfen. Sie wird durch diese gewirkt, und wirkt auf jene zurück.

Nun glaube ich auch den Gesichtspunkt angeben zu können, aus welchem Kants Religionslehre,

und insonderheit seine moralische Auslegung der Bibel beurtheilt werden muß. Seine Meynung kann nemlich, seinen Principien gemäs zu urtheilen, keine andere, als folgende seyn: Die Bibel ist ein Buch, welches von einem ansehnlichen Theile der Menschen für ein göttliches, inspirirtes Buch, voll moralischer Weisheit und religiösen Unterrichts gehalten wird, und ihr Inhalt wird durch göttliche Auctorität angekündiget. Um das Wahre oder Falsche in einer solchen Voraussetzung zu beurtheilen, dazu wird ein hoher Grad von spekulativer Vernunft und viel Gelehrsamkeit erfordert, die man allen Leuten, für welche Religion gehört, weder anmuthen, noch mittheilen kann. Es muß daher die Untersuchung, was ein solches Buch eigentlich sey, wie es entstanden u. d. gl. von dem Religionsunterrichte, der für jedermann gehört, ganz getrennt werden, und wenn sich gewisse falsche Ideen von einem solchen Buche in den Gemüthern festgesetzt haben; so muß die theoretische Berichtigung derselben ganz und gar dem allmähligen weiteren Fortschreiten ihrer eignen theoretischen Vernunft (der kein Hinderniß in den Weg gelegt werden darf) überlassen bleiben, unterdessen aber müssen diese Ideen in dem öffentlichen Unterrichte so gelenkt werden, daß sie zu keinem praktischen Irrthume führen, wenn auch gleich dabei ein theoreti-

scher Irrthum zurück bleiben sollte, welchen zu heben ein Lehrer nur da verpflichtet seyn kann, wo er sich eine wirkliche Verbesserung der Erkenntnisse seiner Schüler versprechen darf.

Hierzu bietet sich nun eine praktische Ansicht der Bibel an, welche die theoretische Betrachtung derselben ganz und gar nicht hemmt, sondern dieser vielmehr ihre vollkommne Freiheit verstattet. So wie man nemlich die ganze Welt und alle einzelne Erscheinungen derselben auch von einer teleologischen Seite ansehen kann, indem man aus sittlichen Gründen voraussetzt, sie sey eine Verbindung von lauter Mitteln und Zwecken, die auf das höchste moralische Gut abzielen, und eine Bestätigung dieser Voraussetzung in den wirklichen Begebenheiten findet, welche mit dieser Voraussetzung sich reimen, ohne deshalb einen Beweiß für sie in denselben zu suchen; so kann man auch ein vorhandenes Religionsbuch von teleologischer Seite als eine Veranstaltung Gottes zur religiösen und moralischen Kultur der Menschheit betrachten, wenn und in sofern sein Inhalt mit den moralischen Ideen zusammen fällt. Denn daß ein moralischer Welturheber auch Anstalten treffe, um die Moralität und die Religion in dem Menschen zu wecken und zu befördern, reimt sich mit der Idee desselben sehr

gut. Folglich kann man auch über gewisse vorhandene Anstalten, die geschickt sind, diesen Zweck zu befördern, also reflektiren, als ob sie hierzu eingerichtet wären. Eine solche Veranstaltung würde nun objektiv, als eine wahre Offenbarung gedacht werden, und ein Wunder, d. i. theoretisch genommen, etwas ganz unverständliches, unbegreifliches, und daher ganz unzulässiges seyn.

Man kann überhaupt die Begriffe, welche sich auf das Uebersinnliche beziehen, entweder als **Erkenntnißbegriffe** oder als **Reflexionsbegriffe** ansehen. Nach ersteren betrachtet man den Begriff als eine Vorstellung, welche uns eine Einsicht in das Uebersinnliche verschaft, wie wenn man Gott Einfachheit oder Ausdehnung u. s. w. beilegt, und ihn als Substanz bestimmt. Nach letzteren dient der Begriff des Uebersinnlichen blos dazu, eine praktische Ansicht der Dinge nach der Analogie zu denken, wie wenn uns die vielen zweckmäßigen Einrichtungen in der Welt bestimmen, ihr Princip durch eine Intelligenz zu denken, wodurch wir ein solches verständiges Wesen gar nicht als vorhanden erkennen, sondern nur sagen wollen, daß für uns kein anderer Begriff möglich sey, wodurch wir uns das Verhältniß des uns unbekannten Princips zur Zweckmäßigkeit denken können, als der Begriff einer

ner Intelligenz. Die Begriffe von Offenbarung und Wunder können nur als bloße Reflexionsbegriffe gelten, denen, theoretisch genommen, nicht die allermindeste Realität zukommt, und man würde gar nicht begreifen, wie nur ein Streit darüber habe entstehen können, wenn nicht bekannt wäre, daß es dem Reflexionsbegriffe eines Zweckes in der Natur eben so ergangen ist, der im theoretischen Gebrauche ebenfalls alle seine Bedeutung verliert, und so eine Veranlassung endloser unverständlicher Fehden wird.

Es ist aber an diesen Begriffen, wenn man sie als bloße Reflexionsbegriffe betrachtet, gar nichts auszusetzen, und im gemeinen Unterrichte muß es nicht darauf angelegt werden, die Natur dieser Begriffe zu zerlegen. Denn dieses würde hier ganz zweckwidrig seyn, sondern nur ihren Gebrauch gegen jeden moralischen Mißbrauch zu sichern. — Es entstehen daher in Ansehung dieser Begriffe besonders zwey Fragen, nemlich 1) wie müssen die Erscheinungen beschaffen seyn, worauf diese Begriffe angewandt werden können, und 2) welcher Gebrauch ist von den Begebenheiten zu machen, worauf sie schon seit langen Zeiten angewandt sind?

Was die erste Frage betrift, so muß sich schlechterdings ein moralischer Zweck in den Begebenheiten entdecken lassen, welche als von Gott kommend, angesehen werden sollen. Der Mangel an Einsicht, wie diese Begebenheiten durch Natursachen hervorgebracht sind, wird die Reflexion, daß sie von Gott kommen, desto schleuniger herbey führen, und die Unbekanntschaft mit der Natur und dem Ursprunge dieser Betrachtungsart wird leicht veranlassen, daß eine solche Reflexion für Einsicht gehalten, und mit der theoretischen Erkenntniß dieser Dinge verwechselt wird. Dieser Mißbrauch der Idee ist jedoch nicht nothwendig, sondern blos zufällig, und kann also weggeschaft und verhütet werden. — Wenn sich also entdeckt, daß durch eine Reihe von Begebenheiten ein moralischer Zweck insonderheit ist befördert worden; so kann über diese also reflektirt werden, als ob sie durch Veranstaltung der Gottheit so geordnet und gewirkt worden wären. Die theoretische Betrachtung derselben Dinge ist hiervon verschieden, und geht ihren Gang nach Naturgesetzen für sich fort. — Eine Reihe von Begebenheiten, welche die Art und Weise enthalten, wie nach und nach ein großer Theil des menschlichen Geschlechts seine moralische und religiöse Ausbildung erhalten hat, dergleichen die Bibel enthält, qualificirt sich allerdings zu einer solchen

Refle-

Reflexion, daß man diese Begebenheiten als von Gott selbst veranstaltet ansehen kann, und da insonderheit die darin gegebenen Belehrungen, nicht sowohl durch wissenschaftliches Studium, als vielmehr durch die Natur selbst hervorgebracht zu seyn scheinen, und dennoch so zweckmäßig sind; so wird der Gedanke, daß in dieser Ordnung der Natur eine höhere Direktion sichtbar sey, außerordentlich leicht herbey geführt, da in den Naturgesetzen selbst kein Grund einer solchen Zweckmäßigkeit gefunden werden kann. — Wenn nun gleich durch die theoretische Betrachtung dieser Begebenheiten alles als Natur befunden, und selbst alle menschlichen Schwachheiten und Unvollkommenheiten dabey angetroffen werden sollten, die von dem langsamen und natürlichen Fortgange des menschlichen Geistes unzertrennlich sind; so würde dieses alles jene Reflexion doch nicht hemmen, sondern nur in soweit einschränken, daß die moralischen Schwächen, die man ehedem für Vollkommenheiten gehalten und selbst zu den Produkten der Gottheit gerechnet, diese Reflexion nicht mehr zulassen, weil sie als moralische Mittel nicht gedacht werden können; die moralische Wirkung selbst aber könnte doch als ein göttlicher Zweck gedacht und verehrt werden. — Ob nun gleich dergleichen Reflexionen über jedes Naturereigniß, worin ein Einfluß auf einen mora-

lischen Zweck bemerkt wird, anwendbar ist, indem schon die ganze Natur a priori als den moralischen Zwecken untergeordnet, angesehen werden muß; so wird dieselbe doch vornehmlich an derjenigen Begebenheit haften müssen, welche theils durch ihren wirklichen Einfluß auf die Bestimmung des Menschen, theils durch die Länge der Zeit, durch welche hindurch sie durch den Begriff einer besondern göttlichen Veranstaltung gedacht ist, sich vorzüglich wichtig, und die Anwendung jenes Begriffs geläufig gemacht hat. Dieses ist bey uralten religiösen Urkunden der Fall. Erstlich sind hier die bestimmten Naturursachen, wodurch dergleichen Produkte erzeugt worden, und die ganze Art ihrer natürlichen Entstehung verborgen, gemeiniglich auch historisch unerforschlich, und zweitens ist deren Einfluß auf die moralische und religiöse Kultur der Menschheit durch viele Jahrhunderte hindurch evident. Beide Umstände fodern vorzüglich zur teleologischen Reflexion auf. Der erstere, weil da, wo die Naturursachen in Dunkel gehüllt sind, für den Verstand nichts übrig bleibt, als teleologische Betrachtung, wozu er auch gerade dann am geneigtesten ist; der zweite, weil die teleologische Reflexion doch nur da mit Sicherheit angewandt werden kann, wo eine Beziehung der Begebenheiten auf moralische Zwecke sichtbar ist. Also

den Inhalt der Religionsurkunden, so weit er eine Geschichte der Mittel enthält, wodurch die moralische und religiöse Kultur des menschlichen Geschlechts erhalten und befördert worden ist, für Offenbarung zu halten und zu glauben, daß sowohl die Begebenheiten als selbst die Aufzeichnung derselben ein göttlicher Zweck sey, welcher, in wiefern er nicht als eine Wirkung in der Natur angesehen wird, allemal ein Wunder ist, ist in der That ein sehr natürlicher, und recht verstanden, auch ein wahrer Gedanke, der nur dadurch falsch wird, daß man ihn in der Folge als Erkenntniß gebraucht und aus der Vorstellung der Objekte selbst ihre göttliche Caussalität zu erweisen unternimmt.

Man kann nicht leugnen, daß diese Unterscheidung zwischen einem objektiven Erkenntnißbegriffe und einem subjektiven Reflexionsbegriffe eine etwas subtile Unterscheidung sey. Hieraus folgt aber nicht, daß sie ungegründet und unnütz sey, sondern nur, daß sie nicht für den gemeinen Unterricht gehöre, wo es als völlig gleichgültig angesehen werden kann, ob man die Offenbarung für etwas objektives, oder sie für einen blos subjektiven Begriff hält. Für den Gelehrten aber ist diese Unterscheidung nothwendig. Denn sie wird ihn 1) bewah-

ren, daß er sich nicht in objektive Beweise für sie einläßt, welche nothwendig den Stoff zu endlosen Fehden geben müssen; 2) wird sie das sicherste Mittel seyn, ihn in dem Gebrauche von dergleichen Schriften zu leiten, die Begriffe des Volks mit Behutsamkeit zu berichtigen, ohne dasselbe zu täuschen; 3) erhält dadurch die theoretische Untersuchung über dergleichen Schriften die vollkommenste Freiheit, die nach diesen Principien nicht dahin arbeiten soll, das Göttliche darin zu finden, sondern das Natürliche sowohl der Begebenheiten, als der darin vorgetragenen Meinungen zu erforschen. Denn daß alles, was in einer solchen alten Urkunde enthalten ist, durch Natur gewirkt sey, widerstreitet der Reflexion, sie als Offenbarung zu denken, wie oben gezeigt worden, nicht im mindesten. Es sind nur zwei verschiedene Betrachtungsarten einer und eben derselben Sache, die sich nicht widersprechen, sondern gehörig verstanden, beide richtig sind.

Wenn nun in Ansehung eines gewissen Buchs, diese Art der Reflexion, es blos von seiner teleologischen Seite als ein göttliches Werk zu betrachten, die darin erzählten Thaten und Lehren auf Gott zu reduciren, und von den natürlichen Ursachen dabey abzusehen, zur festen Gewohnheit geworden ist;

wel-

welcher Gebrauch ist sodann von einer solchen Urkunde im gemeinen Unterrichte zu machen? Dieses war die zweite Frage. Ich antworte hierauf:

1) Jedermann sieht, daß hier von einer theoretischen Untersuchung über den Ursprung und die Entstehungsart dieses Buchs, über die Aechtheit oder Unächtheit einzelner Stellen u. s. w. gar nicht die Rede ist. Alles dieses gehört blos und allein vor Gelehrte oder vor solche, die sich Kräfte genug zutrauen, sich mit so schweren Nachforschungen zu befassen. Eben so die Enthüllung des Sinnes einzelner Stellen oder ganzer Stücke, der blos durch tiefe Sprachkunde und genaue Bekanntschaft mit der Geschichte des Zeitalters der Schriftsteller, verstanden werden kann. Der Werth einer solchen Gelehrsamkeit, die wir an einem Michaelis, Griesbach, Eichhorn, Rösselt und an mehreren andern würdigen Männern bewundern, beruhet auf sich, und unsere Frage und Antwort, hat nicht die mindeste Verringerung desselben zur Absicht.

2) Die Reflexion, daß ein Buch göttlichen Inhalts sey, will nichts sagen, als daß man sowohl in der Lehre, als in der Geschichte eines Buchs eine beständige Tendenz zu einem göttlichen, d. i. moralischen Zwecke wahrnehme, welches der Fall

ist,

ist, wenn die Lehre moralisch religiös und die Begebenheiten so beschaffen sind, daß sie leicht mit dem moralischen Zwecke als Mittel in Verbindung gebracht werden können. Diese Reflexion wird um so lebhafter erweckt und unterhalten werden, a) je reiner die Moral ist, welche eine solche Schrift enthält, b) je mehr die darin enthaltenen Religionsbegriffe mit den Foderungen der Vernunft übereinstimmen, und c) je mehr die Begebenheiten, durch welche die Moral und Religion in Ansehen gekommen und ausgebreitet worden ist, von der uns bekannten Natur abweichen.

Der letzte Umstand weckt die Idee eines Wunders zuerst, und je ungebildeter die Vernunft ist, desto leichter findet sie unter den sich ihr anbietenden Ereignissen Objekte, welche ihr die Realität ihrer Begriffe zu beweisen scheinen. Ob nun ein guter oder böser Dämon der Urheber des Wunders sey, glaubt man aus dem Inhalte der Wirkung, aus dem Zweck desselben zu erkennen, und heilige Lehren, die durch Wunder, die selbst gute Thaten sind, bekannt gemacht werden, deuten auch auf einen heiligen Wunderthäter.

Die Einführung der Idee des Wunders geschieht so, daß man glaubt, sie von einem Objekte

jekte selbst abstrahirt zu haben, und man glaubt, daß man durch Fakta eben so genöthiget werde, Wunder für wirklich zu halten, als etwa Luft und Wasser. Im Anfange hat dieses auch keine nachtheilige Wirkung, weil der gemeine Verstand sich nicht um Scheidung und Abwägung der Gründe bekümmert, durch die er bestimmt wird, etwas für wahr zu halten, sondern zufrieden ist, deren Wirkungen zu empfinden, das ist hier, sich überzeugt zu fühlen. In der Folge aber sinnt die spekulative Vernunft auf Beweise der Wahrheit der moralischen Sätze und religiösen Versicherungen, und kann späterhin auch der Kritik ihrer Beweise nicht entgehen. Diese Beweise glaubt sie nun anfänglich in den Wundern und göttlichen Offenbarungen dieser Wahrheiten selbst anzutreffen, also in der göttlichen Auctorität, welche sie für ein bekanntes Faktum zu halten, gewöhnt worden ist.

Hier geht nun die Verwechselung des Gebrauchs der Begriffe an, welche alle Streitigkeiten der Dogmatik hervorgebracht hat. Anstatt einzusehen, daß der Begriff eines Wunders und einer Offenbarung, (die jedoch beide selbst später entstehen, als die Erzählungen, von denen sie abstrahirt werden), gar kein Erkenntnißbegriff, sondern ein bloßer Reflexionsbegriff sey, der zu gar keinem

theo=

theoretischen Beweise tauglich ist, verkennen gemeiniglich alle Parteien den Gebrauch dieses Begriffs, indem sie die Natur eines Reflexionsbegriffes nicht ahnden. Alle halten ihn für einen Erkenntnißbegriff, d. i. für einen solchen, der nur dann gültig ist, wenn er ein reales Objekt hat. Nun streitet man sich über das Objekt dieses Begriffs, über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Wunder u. s. w. Aber diese Streitigkeiten haben sämmtlich nicht einmal einen Sinn, und beruhen auf beiden Seiten auf lauter Blendwerk, eben weil der Begriff einer Offenbarung ein bloßer Reflexionsbegriff ist, nach dessen Objekte man nicht einmal fragen kann, weil er seiner Natur nach kein Objekt haben soll.

3) Hieraus erhellet ferner, daß auf ein solches Buch kein eigentlicher Beweiß irgend eines religiösen Satzes gegründet werden könne. Der wahre Ueberzeugungsgrund aller Religionssätze ist allein in der moralischen Vernunft zu suchen. In wiefern sich jedoch diese in vorzüglich guten Menschen offenbaret, deren Geschichte die Religionsurkunden enthalten, wird sie uns auch auf deren Religion aufmerksam machen, und ihr Glaube wird für andere ein wichtiges Beispiel seyn, um ihnen so wie in guten Thaten, auch im Glauben zu folgen. Der Weg zur eignen Prüfung wird hier-

durch

durch aber nicht verboten. Findet die prüfende Vernunft, daß der Religionsglaube, der in der Menschheit sich gleichsam von selbst, ohne gelehrte Nachforschung entwickelt hat, mit den Forderungen der sittlichen Vernunft zusammen fällt; so wird sie hierin einen neuen Grund finden, über diese Begebenheit als über eine göttliche Veranstaltung zu reflektiren. Die Religion ist daher ihrem Grunde nach von einer jeden äußern Auctorität, folglich auch allen alten Urkunden, wenn sie auch göttlich heißen, unabhängig. Diese können vielmehr vor dem Richterstuhle der unparteiischen Vernunft ihr göttliches Ansehen allererst durch eine religiöse Gemüthsstimmung erhalten. Offenbarung und Wunder, da sie überall keine objektiven Begriffe sind, können daher auch gar keiner Lehre Glauben verschaffen, oder einen Ueberzeugungsgrund für ihre Wahrheit abgeben, und alle vermeinte Wunder in der Natur verschwinden vor dem Auge der Kritik gänzlich.

4) Gewöhnlich wird die teleologische Betrachtung der Begebenheiten, vor der theoretischen, besonders in den Kindheitsjahren der spekulativen Vernunft schon fixirt. Hier ereignet es sich denn nicht selten, daß sich Erzählungen einschleichen, die erdichtet sind, die aus Leichtgläubigkeit angenom-

men

men werden, und sich dadurch erhalten, daß sie der teleologischen Betrachtung sehr gemäß sind. Die spätere schärfere Kritik würde sie ohne Mühe verstoßen, wenn sich nur nicht die teleologische Betrachtungsart so fest daran gehängt hätte, daß mit ihnen ein Hauptmoment für die objektive Gültigkeit der Zwecke verlohren zu gehen schien. — Die Geschichte der Juden bis auf Christus und die Apostel herab, ist ein vollkommner Beweis von dem, was ich behaupte. Die Geschichtschreiber bekümmern sich sehr wenig um den natürlichen Zusammenhang der Begebenheiten, denn diesen darzustellen war gar nicht ihre Absicht; sondern die einzige Ansicht, die sie geben wollen, ist, wie Gottes Hand in allen Schicksalen des jüdischen Volks sichtbar sey, wie er sich bemühet, sie zum Guten und zur wahren Religion zu führen u. s. w. Dieses Zwecks halber mochten wohl die Geschichtschreiber manche Begebenheit mit aufnehmen, welche auch schon die Probe ihrer Kritik schwerlich bestanden hätte; aber der Umstand, daß sie zu ihrem Zwecke tauglich war, schafte ihr Kredit, und ohne daß man vorsetzliche Erdichtungen anzunehmen braucht, ist die Unbekanntschaft mit dem, was geschehen konnte, in Verbindung mit dem Verlangen, daß das geschehen möchte, was eine solche unmittelbare Führung des Volks Gottes ihnen zu beweisen schien,

ein hinreichender Erklärungsgrund aller eingeschlichenen Verdrehungen und Unthaten. — Da ihre physischen, moralischen und religiösen Lehrsätze, als Produkte des menschlichen Geistes angesehen werden müssen; so wird man auch gewiß die Schwächen ihres Zeitalters darin antreffen, sobald man den grammatischen Sinn ihrer Ausdrücke untersucht, ob sich gleich auch gute moralische und religiöse Begriffe, obgleich nicht ohne Hülle darin finden werden.

Die teleologische Betrachtungsart ist nach und nach mit der Erkenntniß gänzlich verwechselt worden, und man hat geglaubt, reelle Zwecke der Gottheit wirklich zu erkennen, wodurch denn natürlich die theoretische Untersuchung über diese Bücher und ihren Inhalt sehr erschwert werden mußte, weil diese sie als natürliche Erzeugnisse, jene aber als göttliche Produkte ansieht, welche Begriffe sich als Erkenntnißbegriffe geradezu aufheben. Ist aber, daß jene Begebenheiten, als göttliche Zwecke angesehen werden können, ein bloßer Reflexionsbegriff; so muß die theoretische Untersuchung über dieselbe jener Betrachtungsart vorhergehen, und diese betrachtet blos ihre mögliche Zweckbeziehung, worin sie auch nicht einen Beweis für die Realität einer solchen Zweckverbindung sucht, sondern den schon

als objektiv gültig angenommenen Begriff davon nur belebt. Gesetzt also, es gienge ihr auch das eine oder andere Faktum durch nähere Kritik verlohren; so büßte die Vernunft dadurch doch nie einen Beweisgrund für irgend einen religiösen oder moralischen Satz ein. Denn diese können jene Fakta nie enthalten, und es schadete folglich nichts, gesetzt man müßte auch, nach erhaltener besserer Belehrung die ganze teleologische Betrachtungsart einer oder aller Religionsurkunden gänzlich aufgeben, welches allerdings geschehen müßte, wenn jene etwa ganz und gar auf Erdichtung beruheten.

5) Der Unterschied zwischen einer **positiven** oder **geoffenbarten**, und einer **natürlichen** oder **Vernunftreligion**, hat ganz und gar keine Realität. Die Unterscheidung entspringt blos aus einem Mißverstande beider Begriffe. Wenn man nemlich unter natürlicher Religion eine solche versteht, die aus theoretischen Begriffen, es sey der Dinge überhaupt oder der bestimmten Natur, erschlossen ist; und unter der positiven oder geoffenbarten eine solche, die nicht durch Vernunftschlüsse heraus gebracht, sondern durch göttliche Kraft den Menschen mitgetheilt ist; so hat weder der eine noch der andere Begriff ein Fundament, es werden

durch

durch die Kritik beide leer befunden, und ihre Unterscheidung ist folglich ein eitles Spiel mit Begriffen. Tritt hingegen die Religion aus dem Herzen der Menschen von selbst hervor, sobald sich dieses in wahrer Güte offenbaret, und befestiget sich die religiöse Ueberzeugung durch das moralische Gutseyn; so lößt sich die Antimonie zwischen einer geoffenbarten und natürlichen Religion auf, und beide treten mit der moralischen und einzig wahren Religion in die vollkommenste Harmonie. Denn die teleologischen Schlüsse der sogenannten natürlichen Religion, werden nun nicht mehr als Religionsbeweise gebraucht, sondern als nützliche Reflexionen angesehen, um unsern schon begründeten Glauben zu beleben, und seine Harmonie mit der theoretischen Erkenntniß einleuchtend zu machen. Hierzu dient die Offenbarung der Zwecke durch Natur vortreflich. Die Betrachtung der heilig gehaltenen Urkunden ist aber etwas Aehnliches. Denn so wie dort die ganze Natur als ein Produkt einer moralischen Gottheit angesehen wird; so werden hier besondere Begebenheiten, und ins besondere Produkte des menschlichen Willens und Verstandes als eine besondere Wirkung Gottes betrachtet und teleologisch ausgelegt. Beide Betrachtungsarten sind vollkommen gleichartig, bloße Reflexionen, welche ihre überzeugende Kraft nicht

von den Objekten, sondern von der schon vorhandenen moralischen religiösen Gemüthsstimmung entlehnen. Diese Quellen des Glaubens werden aber im gemeinen Gebrauch leicht verwechselt, und dadurch verstrickt sich die spekulative Vernunft, die gemeiniglich in ihren Demonstrationen von den gemeinen Begriffen anfängt, in viele eitle Schwierigkeiten. — So haben also doch diejenigen Theologen die Wahrheit getroffen, welche eine Offenbarung durch Natur und durch Schrift annehmen; nur darin haben sie gefehlt, daß sie den Begriff der Offenbarung für einen Erkenntnißbegriff hielten, und deshalb Beweise für die Religion darauf bauen wollten, da er doch ein bloßer Reflexionsbegriff ist, dessen Werth und Gültigkeit erst durch den religiösen Glauben bestimmt wird.

6) Was nun endlich den Gebrauch der vorhandenen religiösen Urkunden, und zwar der christlichen, vornehmlich in dem populären Unterrichte betrift; so werden durch das vorhergehende folgende Principien leicht verstanden und gerechtfertiget werden können: a) gehört in den Volksunterricht nur die teleologische Betrachtung der heiligen Schriften, nicht die gelehrte Auslegung. Diese muß blos der Lehrer inne haben, um den Resultaten derselben gemäs, den Sinn der heiligen Urkunden

kunden auf eine leichtfaßliche Art, mit Weglassung aller gelehrten Zurüstungen, die getroffen werden mußten, ihn zu finden, darzulegen. Unter mehrern problematischen Meinungen der Ausleger wird diejenige, die am leichtesten in den Worten gefunden werden kann, für den populären Unterricht immer die beste seyn. Die gelehrte grammatische Auslegung geht ihren Gang für sich fort, und abstrahirt gänzlich von dem teleologischen Gebrauche ihrer Entdeckungen, indem sie die heilige Schrift wie jedes andere Buch ansieht und behandelt. Wenn daher davon die Rede ist, was die Schriftsteller eigentlich haben sagen wollen; so muß hierüber allein die grammatische und gelehrte Auslegungskunst Aufschluß geben. Diese enthält nicht nur das oberste, sondern auch einzige Princip, nach welchem der Sinn einer Schrift zu erforschen ist.

b) Die teleologische Betrachtungsart besteht aber darin, daß man die Schrift als eine Erzählung solcher Begebenheiten ansieht, wodurch nach und nach die reineren moralischen und religiösen Begriffe unter dem menschlichen Geschlechte entstanden und gemeiner geworden sind. Diese Begebenheiten werden daher als eine Verkettung göttlicher Mittel vorgestellt, wodurch ein moralischer Zweck wirklich geworden ist. In dieser Rücksicht kann nun selbst die Erhaltung der Schrift und die fortgepflanzte

Idee ihrer Heiligkeit von der teleologischen Seite angesehen, und also als Mittel zum moralischen Zwecke gedacht werden. c) Es könnte wohl seyn, daß in einem solchen Buche eine Menge Schwachheiten vorkämen, die sich theils in den handelnden Personen, theils in den Geschichtschreibern offenbarten, und durch die Natur des Zeitalters, oder auch der einzelnen Individuen entstanden wären. Diese würden aber der Reflexion, ihre Wirkungen als göttliche Zwecke zu denken, nicht im mindesten Abbruch thun; es wird aber zu einem Religionsbuche um so brauchbarer seyn, je weniger die darin handelnden Hauptpersonen moralische Flecken haben. d) Ferner werden in einer solchen alten Schrift Erzählungen in Menge vorkommen, deren Inhalt sehr problematisch ist, und dessen volle Wahrheit zu entdecken, die Entfernung der Zeiten ganz unmöglich macht. Manche mögen auch wohl das Mythenartige sichtbar genug an sich tragen. Die Untersuchung hierüber ist aber theoretisch, und gehört daher in den allgemeinen Volksunterricht gar nicht. Dieser muß vielmehr sein Augenmerk blos darauf richten, ob nicht durch ein solches Faktum, oder wenigstens durch dessen Erzählung ein moralischer Zweck erreicht sey, oder noch erreicht werden könne. Ob also ein gewisses Faktum durch Natur gewirkt sey oder nicht, ist eine Aufgabe, die

gar

gar nicht in den Volksunterricht gehört. In der Bibel kommt auch selbst weder die Frage noch die Antwort darauf vor. e) Es ist daher gar nicht nöthig, die Begriffe von Offenbarung und Wunder im Volksunterrichte hören zu lassen, wenigstens dürfen keine Beweise für oder gegen dieselben gegeben werden, und auf sie darf im populären Vortrage kein Beweis gegründet werden. Was die außerordentlichen Begebenheiten betrift, die mehr durch ihre Abweichung von dem gewöhnlichen Laufe der Natur, als durch ihren Einfluß auf die Beförderung des moralischen Zwecks sich auszeichnen; so muß man diese im populären Unterrichte entweder ganz zur Seite liegen lassen, oder doch zeigen, daß das Außerordentliche nichts sey, wodurch die Religion und Moral fester, und die Lehre von der Vorsehung gewisser würde, indem die Ueberzeugung aller dieser wichtigen Lehrsätze von ganz andern Gründen abhängig ist. Hierdurch wird gewirkt, daß wenn ihnen dergleichen Fakta entweder selbst zweifelhaft vorkommen oder durch andere als fabelhaft dargestellt werden sollten, dieses in ihrer religiösen und moralischen Ueberzeugung nicht die geringste Veränderung hervorbringen kann, indem sie belehrt sind, daß alle jene wunderbaren Thatsachen mit ihrer Religion keinen Zusammenhang haben. f) In alten religiösen Urkunden verdienen

die gröſßte Aufmerksamkeit, 1) die moralischen Sentenzen und Lehren, die hier als göttliche Gebote angekündiget werden, 2) die Lehren, welche als eigentliche Religionslehren aufgestellt sind, als: was von dem Verhältniß Gottes gegen das menschliche Geschlecht gesagt wird, und was damit im Zusammenhange steht. Im Grunde sind dieses meistentheils Aeußerungen der moralischen gesunden, obgleich unkultivirten Vernunft. Diese aber äußert sich selten rein, es hängen ihren Aussprüchen Schwächen an, die aus dem Zeitalter, den vorhandenen Vorurtheilen u. s. w. erklärbar sind. — Sie können daher auch nie in dem Sinne für göttliche Belehrungen gehalten werden, daß man Gott selbst für die Ursache dieser Aussprüche hielte. Dieses würde allemal eine falsche Idee seyn. Sondern wenn man sie für göttliche Aussprüche erklärt, so kann dieses nichts anders heißen, als so viel, daß man über sie so reflektire, als ob ihre Bekanntmachung selbst im Plane der Vorsehung gelegen, um durch sie die religiösen Erkenntnisse zu erhalten und aufzuklären. — Wenn es indessen zur Volksidee geworden ist, daß die Aussprüche der Schrift göttliche Aussprüche sind; so ist diese Idee selbst mystisch und dem Volke unverständlich; folglich nur ein solcher Gebrauch von ihr zu machen, daß, wenn sie sich dereinst aufklärt, und ihre Rich-

tigkeit

tigkeit von einzelnen spekulirenden Köpfen eingesehen wird, sie überzeugt werden, daß der populäre Unterricht, den sie empfangen haben, auf keiner Falschheit oder Täuschung beruht. Dies geschiehet aber dadurch, daß von jenen Aussprüchen und Lehren eine solche Auslegung gemacht wird, als wenn sie wirklich als in einer höchsten moralischen Vernunft gegründet gedacht wären.

Hierbey ist dahin zu sehen, daß man die Schrift nicht als Quelle braucht, um die Göttlichkeit der Aussprüche zu beweisen, sondern daß man die Göttlichkeit der Lehren aus ihrer innern Natur darthut, und die Aussprüche der Schrift, welche mit einem solchen Sinne zusammen fallen, nur als Bestätigungen des göttlichen Sinnes anführet. Dieser göttliche Sinn ist selbst nichts mystisches. Denn anders ausgedruckt, ist er nichts, als der moralische Sinn, den wir nie rein denken können, als wenn wir ihn uns so vorstellen, wie er aus einem Wesen entspringt, das von allen, die menschliche moralische Vernunft einschränkenden, Umständen frey ist. Indem wir uns also in einen allgemeinen Standpunkt versetzen, um dadurch die richtigen moralischen und religiösen Sätze zu treffen, finden wir allemal denjenigen Sinn, den wir den göttlichen nennen müssen, ob man sich gleich sehr irren

würde, wenn man dabey denken wollte, daß die Gottheit selbst die Ursache dieser Erkenntniß wäre, da auch selbst die Idee der Gottheit kein Erkenntnißbegriff, sondern ein bloßer Reflexionsbegriff ist, (der jedoch praktische Realität hat) eine Unterscheidung, die jedoch nicht in den gemeinen Unterricht, sondern für die gehört, welche die Principien ihres Verfahrens kennen müssen, um nicht durch Mißverstand derselben irre geleitet zu werden. 3) Die Geschichte ist so zu benutzen, daß man aus derselben dasjenige aushebt, was auf den moralischen Endzweck der Welt offenbar den größten Einfluß gehabt hat. Dieses wird als zweckmäßiges Mittel vorgestellt, das von Gott angeordnet ist. Was aber die Begebenheiten betrift, die dem Laufe der Natur zuwider zu seyn scheinen, und dadurch ein blindes Erstaunen erregen; so ist es am besten, die Aufmerksamkeit von dem Wunderbaren ganz abzulenken, und überhaupt auch diese Fakta nicht einmal als Mittel zu dem moralischen Endzwecke aufzustellen, weil doch daß, und wie sie geschehen, wenigstens gänzlich problematisch ist, und ihr mythenartiges Ansehen sie selbst zur Grundlage einer moralischen Reflexion unfähig macht, der abergläubische Gedanke aber, als ob Gott in diesen seltsamen Ereignissen mehr gewirkt habe, als in den gewöhnlichen Naturbegebenheiten, nie zur Einführung

rung oder Erhaltung einer Religion benutzt werden darf.

Mich dünkt, in der Kantischen Religionslehre herrscht dieser Geist überall, und seine sogenannte moralische Interpretation ist nichts anders als ein Bemühen zu zeigen, daß sich die moralische Vernunftreligion auch in der noch rohern Menschheit, welche in den Urkunden der Schrift sich zeiget, schon gleichsam als Natur offenbaret habe. Diese rohen Aeußerungen müssen aber von ihren Schlacken entkleidet werden, wenn man das wahre moralische darin finden will. Denn dieses erscheint hier, vermischt mit rohen Meinungen, und eingekleidet in einer mystischen Hülle. Das Wahre darin zu finden, dazu gehört selbst erst gereinigte moralische Vernunft. Diese ist also das Princip, den wahren moralischen und religiösen Geist, der aus der Menschheit allenthalben hier roher, dort feiner hervorquillt, zu entdecken. Man muß erst selbst die wahre Religion gehörig gefaßt haben, um deren Spuren auch in alten Mythen zu finden. Das Princip dieser Auslegung, wovon Kant allein redet, liegt also in den berichtigten praktischen Ideen, und zwar einzig. Den Sinn der Worte lehrt Sprachkunde und Kritik. Diese müssen die Gedanken der Schriftsteller mit aller ihrer Roheit vorlegen, und auf diesem Wege möchte man wohl in den alten schriftlichen Urkunden keine sehr begehrungswürdige Religion antreffen. Die wahre Religion des Herzens geht aus dem Gesetze Gottes und

der

der moralischen Gesinnung hervor, und um diese auch in den Gedanken, der noch nicht ausgebildeten Vorwelt zu finden, dazu gehört, daß man sie selbst erst in ihrer Reinigkeit gefaßt habe, damit man die Aussprüche der noch unvollkommnen moralischen Vernunft von ihren Bildern befreien, und so dasjenige ausfündig machen könne, was die, welche jene Aussprüche thaten, selbst nicht deutlich und rein dachten, was aber doch denselben zum Grunde lag. Und so sind denn wirklich die religiösen Vorstellungen der Vorwelt als Wirkungen jenes göttlichen Funkens anzusehen, den die allgütige Gottheit in das Herz des Menschen selbst verlegte, nemlich des moralischen Gesetzes, das einen Gott und eine Vorsehung fordert, die denn der Mensch unter mancherley groben Formen denkt, bis sie die vervollkommnerte Vernunft davon entledigt, und sie auf ihre ursprüngliche Reinigkeit zurück führt.

Daß Kant gerade diejenige Worterklärung der Schrift bey seiner moralischen Interpretation zum Grunde legte, welche in der heiligen Schrift die moralischen Ideen auf die gröbste Art dargestellt findet, rührt wohl daher, weil er glaubte, daß die neuen Ausleger jene Ideen oft viel zu sehr verfeinert, aber eben dadurch oft auch diejenigen moralischen Züge verwischt hätten, wodurch jene oft kindischen Vorstellungsarten allein noch einiges Interesse gewinnen. Indessen muß man wohl bedenken, daß er nur Beispiele von der Anwendung sei-

ner

ner Grundsätze gibt, daß er die Richtigkeit des Wortverstandes nur aus dem Ansehen theologischer Gelehrten voraussetzt, und daß, wenn sich wirklich finden sollte, der Wortverstand der Schrift sey bey einigen Vorstellungsarten nicht getroffen, hieraus nicht die Unbrauchbarkeit seiner Grundsätze, rohe Ideen zu benutzen, sondern nur so viel folge, daß er sich in Ansehung des Wortverstandes einer gewissen Stelle geirrt. Da er sich aber doch immer an die Meinungen berühmter und angesehener Kirchenlehrer gehalten hat, so müssen doch auch deren religiöse Systeme irgend (eine) moralische Grundlage gehabt haben. Denn nimmermehr würden sie ein religiöses System erfunden haben, wenn sie nicht wenigstens dunkle moralische Begriffe geleitet hätten. Diese also zu erhellen, und den groben unmoralischen Nebenverstand davon zu trennen, ist immer ein Geschäfft, das mehr Dank verdient, als das fade Verlachen solcher Ideen, die für das Menschengeschlecht zu einer gewissen Zeit das wichtigste waren, was es hatte, und worin das Kindische und Unvernünftige eben so gut erst der Vernünfteley bedarf, wenn es ins Licht gestellt werden soll, als das in den Ideen verborgen liegende Gute und Wahre. Denn sicher haben die Alten, z. B. in der Lehre von der Versöhnung die unmoralischen Ideen, welche die neuern Spötter darin finden, nie so deutlich und bestimmt gedacht, als jene. Und wenn moralische reine Begriffe und falsche krasse Einkleidungen und Bilder von dem Verstande der Alten, mit gleicher Dunkelheit gedacht

wurden; warum sollen wir bey moralischer Benutzung ihrer Vorstellungsarten nicht eher die gute, als die schlechte Seite derselben Vorstellungsarten ins Helle zu erheben suchen? Ja, ist dieses nicht der einzige, wahre, moralische, religiöse Gebrauch, der sich von alten Religionsurkunden machen läßt?

So ist, dünkt mich, klar, was das heißen kann, die moralische Auslegung muß das höchste Princip seyn, wornach religiöse Urkunden im populären Unterrichte benutzt werden müssen. Diese ist kein Mittel, den Wortverstand zu finden. Denselben erforscht der theoretische Exeget. Selten aber ist dieser in den Religionsbüchern der alten Welt so wichtig, daß man ihn nicht weit besser ausgedrückt in den neuern Schriften finden sollte, Der Umstand aber, daß sich auch in diesen alten Lehren ein moralischer Geist, obgleich nicht im vollen Lichte zeigt, ist wichtig, und gibt, teleologisch betrachtet, ein Zeugniß der moralischen Weltregierung ab, welche die Menschheit auch in ihrer Kindheit nicht verließ, sondern ihr einen Stab in die Hand gab, an den sie sich immer weiter und weiter forthelfen konnte, bis sie zu größerer Stärke gelangte, bey der sie jene Stütze entbehren lernte.

III.

III.

Etwas über die Freiheit.

Eine philosophische Abhandlung.

Wenn es je dem gemeinen Verstande verstattet werden muß, den Schulwitz zu verachten und seinem eignen Urtheile zu folgen, so ist dieses in den moralischen Handlungen des Menschen. Der weise Urheber der menschlichen Natur hat eine so angelegentliche Sache als die Tugend ist, nicht den späten, trockenen, und so vielen Irrthümern unterworfenen Spekulationen der Schulweisen überlassen, sondern jedem, und auch dem gemeinsten Menschen Kraft und Einsicht genug verliehen, für seine Würde und für sein Wohl zu sorgen. Die luftigen Regionen der Spekulation sind von den ebenen und festen Gängen der gemeinen Erfahrung auch nirgends so sichtbar getrennt, als hier, wo die Erreichung des Zieles keinen Aufschub leidet. Ob sich die Erde um die Sonne, oder die Sonne um die Erde drehe, ist eine Frage, deren Beantwortung sich sehr gut aufschieben läßt; ob es aber Pflicht sey, meinen Vortheil einer Forderung der Dankbarkeit aufzuopfern, soll auf der Stelle ausgemacht werden. Daher entscheidet jenen Fall die Spekulation allein; an diesem hat sie nur einen sehr geringen Antheil, und die Stimme des gemeinen Verstandes gilt hier weit mehr.

Es scheint daher kein geringer Beweis für die Realität der menschlichen Freiheit zu seyn, daß ohnerachtet der heftigsten Anfälle des ausstudiertesten Schulwitzes, der gemeine Verstand doch niemals dadurch irre gemacht worden ist, daß er nie durch Sophistereien verführt, einen Augenblick daran gezweifelt, was Tugend und Laster sei, wo er frei und gezwungen handle. Das Raisonnement der Schule hat gewiß nirgends weniger schädlichen Einfluß gehabt als hier, denn selbst der, welcher in der Spekulation alle Freiheit und allen Unterschied zwischen Tugend und Laster leugnet, handelt doch selbst so, als ob Freiheit und ein wirklicher Unterschied zwischen Tugend und Laster wäre, und beurtheilt selbst andre Menschen nach dieser Voraussetzung. Welches ist also die Ursache dieses so höchst sonderbaren Phänomens? Warum greift die Spekulation die Freiheit unaufhörlich an, und warum richtet sie doch niemals etwas aus? Ich glaube diese Fragen durch folgende Punkte beantworten zu können:

1) Ueber welche Dinge die Spekulation überall keine Stimme hat, darüber kann sie auch nichts entscheiden. Nun behaupte ich, daß die Spekulation bei der Freiheit schlechterdings keine Stimme habe, und ihre Entscheidung muß also allemal nothwendig

wendig ein unnützes Schulgeschwätz seyn. Der Beweis meiner Behauptung, beruht auf folgenden Gründen: Die Spekulation kann niemals Fakta wegvernünfteln, sondern es sind hier nur zwei mögliche Fälle: Entweder sie muß das Faktum erklären d. h. die Gründe desselben angeben, oder sie muß zeigen, daß es gar kein Faktum sey, sondern durch einen Erschleichungsfehler dafür gehalten werde. Die Spekulation kann hier weder das eine noch das andre, und in solchen Fällen bleibt der Philosophie nur noch ein einziger Ausweg übrig, auf welchem sie sich mit Ehren retten kann. Dieses ist nemlich der, daß sie die Gründe angiebt, warum jede Erklärung unmöglich sey, und warum also jeder Versuch nothwendig vergeblich ablaufen müsse. Denn auf diese Art, behauptet der Philosoph auf der einen Seite seine Würde, die jederzeit Gründe erfordert; und auf der andern vermeidet er den Vorwurf des Schulwitzes, der eher allen die Vernunft abspricht, eher alle Fakta, wenn sie ihn selbst auch noch so sehr zwingen, ableugnet, als daß er die Richtigkeit seines papiernen Thrones eingestehen sollte. Die Philosophie kann die Freiheit nicht erklären, denn die Möglichkeit der Freiheit kann eben so wenig dargethan werden, als die Möglichkeit der Naturnothwendigkeit. Es ist gleich absurd erklären zu wollen, wie es möglich

sey, daß ich einen Willen habe, und daß ich durch denselben meine Zunge in Bewegung setzen kann, als es absurd ist, erklären zu wollen, wie es möglich sey, daß sich etwas beweget, und daß die Bewegung einer Kugel der andern durch den Stoß mitgetheilet werde. Denn beides ist in den Dingen an sich gegründet, die keine möglichen Erklärungsgründe für Menschen sind, wie in der Metaphysik ausführlich ist gezeigt worden. Das Faktum aber, daß wir in dem Sittengesetze ein Bewußtseyn von Selbstthätigkeit und Freiheit haben, kann die Spekulation ebenfalls nicht antasten. Denn sie hat kein anderes Mittel, als sie muß zeigen, daß das angebene Faktum unmöglich sey. Die Spekulation kann aber die Unmöglichkeit der Idee der Freiheit gar nicht darthun. *) Sie kann auch nicht das Gegentheil durch Vorzeigung einer Thatsache beweisen, und es ist daher geradezu unmöglich, das Bewußtseyn der Freiheit durch Spekulation wankend zu machen, denn sie hat gar keine Stimme, weder für noch gegen die Freiheit, sondern es kommt hier alles auf das sittliche Bewußtseyn an, welches die Freiheit darlegt und hinlänglich beweiset. Daß ein Körper ein von mir verschiedenes Ding sey, weiß ich blos daher, weil ich mir bewußt bin, daß der Körper gar nicht zu meinem

Selbst

*) Man sehe meine Metaphysik. §. 325.

Selbst gehört, sondern als von diesem ganz verschieden durch den äußern Sinn gegeben, gedacht wird, und daß ich frei bin, weiß ich ebenfalls ganz allein durch mein praktisches Selbstbewußtseyn, das nur gegeben, nie erklärt werden kann, (potest dari, non intelligi). Das Daseyn der Materie muß mir so zweifelhaft werden, als die Realität der Vorstellungen, wenn ich Belehrung von einer Erkenntnißkraft (der bloßen spekulativen Vernunft) hierüber verlange, die mir solche schlechterdings gar nicht geben kann, weil ich diese von dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn durch den innern Sinn und jene von dem Eindrucke durch den äußern Sinn erwarte. Die Realität der Freiheit aber erkenne ich blos aus dem praktischen Gesetze, dessen ich unmittelbar gewiß bin, und welches ohne die Freiheit gar nicht als möglich gedacht werden kann.

2) Aber woher kömmt doch die empörende Stimme der spekulativen Vernunft gegen die Freiheit? Ich antworte aus ihrer Bemühung sie zu erklären. Wenn ihr die Augen verleugnet und mit den Ohren sehen wollt, so werden euch die Ohren das Gesicht wegraisonniren, und wenn ihr die Augen gebrauchen wollt, um durch sie das Gehör zu beweisen, so seyd ihr nicht sicher das Gehör auch

dahin geben zu müssen. Wenn ihr durch Spekulation beweisen wollt, was ihr von der Erfahrung erwarten müßt, und das erfahren wollt, worüber ihr spekuliren müßt, so gerathet ihr in die gräßlichste Verwirrung. Wenn man das auf theoretischem Wege sucht, was blos auf praktischem zu finden ist; so geräth man leicht in die Einbildung, als sey es gar nicht zu finden. In der That ist dieses Letztere der Fall bey der Lehre von der Freiheit, so wie bey allen epinösen Aufgaben der Metaphysik gewesen. Die Freiheit ist eine ursprüngliche Idee, welcher wir um des Sittengesetzes willen, durch welches sie gedacht wird, Realität beilegen. Das Objekt dieser Idee aber läßt sich nicht erklären, weil es keine Erscheinung ist. Die spekulative Vernunft kennt nur Gesetze, nach denen Erscheinungen wirklich werden, a priori; alles was nicht ein Gegenstand in der Sinnenwelt ist, bleibt für sie, so lange sie an die Bedingung der Sinne gebunden ist, ein undurchdringliches Geheimniß. Die Möglichkeit der Freiheit zu ergrübeln ist unmöglich. Die spekulative Vernunft muß sich dabey begnügen, daß sie ihre logische Möglichkeit einsieht; ihre Realität wird blos praktisch erkannt.

3) Woher kommt es nun aber, daß die Vernunft sogar gern dergleichen Grübeleien nachgeht?

Die Antwort ist leicht. Weil sie ihre eignen Kräfte noch nicht erforscht hat. Also aus Mangel der Kritik ihrer selbst. Die Vernunft ist uns zum Erklären gegeben. So lange sie nun nicht weiß, was sie erklären kann, ist ihr jedes Objekt willkommen, und sie ist mit sich selbst zufrieden, wenn sie nur Gründe aufgefunden hat. Vor der Kritik ihrer selbst behandelt sie alle Objekte nach einerlei Schlage, d. i. sie zwingt sie unter das Gesetz der Ursachen und Wirkungen, denn an diesem Gesetze hängt ihre ganze Kunst. Sie weiß vor der Kritik ihrer selbst nicht, daß sie für dieses ihr Gesetz nur allein eine Bedeutung in der Sinnenwelt ausfindig machen kann, und daß es allen Sinn verliert, wenn sie sich aus derselben hinaus wagt. Wenn sie nun die Bedeutung desselben auch außer der Sinnenwelt mit hinüber in die Verstandeswelt überträgt, so wähnt sie, voll falschen Dünkels noch immer erklären zu können, da sie doch gar nichts erklärt, sondern vielmehr durch ihr unbefugtes Herumpfuschen alles verwirret. So ist es mit der Erklärung der Freiheit gegangen. Man war nicht damit zufrieden, einige Ursachen unserer Handlungen in der Sinnenwelt aufgesucht zu haben, man wollte sie in derselben vollständig auffinden, weil man sich einbildete, sie müsse den hinreichenden Grund aller Erscheinungen enthalten.

welches auch ganz richtig seyn würde, wenn wir sie als Ding an sich erkennten. Nun kann freilich eine Idee in der Sinnenwelt nie einen Erklärungsgrund abgeben, und man verfuhr demnach sehr konsequent, wenn man die Idee der Freiheit für Täuschung erklärte, und sie gänzlich verwarf. Denn wenn es blos eine Sinnenwelt gibt, so ist Freiheit ein Unding. Aber da diese Voraussetzung gänzlich falsch und unerweislich ist, so bleibt für die Freiheit in demjenigen Theile unserer Natur, der gar kein Objekt der Sinnenwelt ist, noch Platz genug, und da es unmöglich ist, diesen intelligiblen Theil zu erklären, so ist es auch unmöglich die Freiheit zu erklären, und jeder Versuch ihren Grund anzugeben, muß auf eine Absurdität führen. Durch diese Ueberzeugung allein kann man die Verirrungen der menschlichen Vernunft verhüten, und ihren Hang zwar nicht wegschaffen, aber doch einschränken. Ein sehr verehrungswerther Recensent, der, wenn ich nicht sehr irre, auch schon sonst als ein sehr geübter Denker bekannt ist, hat doch diesen Irrthum nicht gänzlich vermeiden können. Er meint *), man müsse zwar zugestehen, daß Moralität Unabhängigkeit von Naturgesetzen voraus setze,

aber

*) S. die Recension über die Critik der praktischen Vernunft, in der Allg. Litt. Zeit. N. 188. a. b. 1788.

aber es müsse doch zugegeben werden, daß im Intelligibeln wieder ein solcher Zusammenhang sey, daß sich alles wie Grund und Folge verhalte, und mithin doch eine intelligible Nothwendigkeit statt finden müsse. Hier verirrt sich nun offenbar der spekulative Mann. Denn nachdem er selbst zugestanden hat, daß Freiheit Unabhängigkeit von den Naturgesetzen voraus setze, so erdichtet er doch (denn **wissen** kann er hier nichts) nach dem Naturgesetze wieder eine neue sinnliche Ordnung in dem Reiche der Freiheit, und baut also eben dasselbe mit der einen Hand wieder auf, was er mit der andern niedergerissen hat. Denn wollte er so subtil seyn, und die Zeitbedingung von dem Gesetz der Kaußalität trennen, so verliert der Begriff der Ursache das reale Merkmal, wodurch allein eine Ursache als Ding a priori erkannt werden kann. Den Begriff der Ursache kann ich von dem Begriffe der Wirkung durch die Nominalerklärung, daß jene der Grund des Daseyns der letztern sey, hinlänglich unterscheiden. Aber welches nun unter den Dingen den Grund der Wirklichkeit enthalte, dazu bedarf ich ein Kriterium, das nicht aus meinem bloßen Begriffe, sondern aus den Sachen selbst genommen, wie z. E. in Ansehung der Phänomene dasjenige Merkmal ist, daß diejenige Erscheinung die Ursache der andern sey, welche vor ihr allemal vorhergeht. Da ich nun keinen Begriff auf Gegenstände beziehen kann, wenn mir nicht wenigstens ein reales Merkmal von demselben gegeben ist, so weiß ich gar nicht, ob mein Begriff auf

übersinnliche Gegenstände anwendbar sey oder nicht, und er verliert also angewandt auf nichtsinnliche Gegenstände alle reale und objektive Bedeutung. Es ist also schlechterdings unmöglich zu bestimmen, wie intelligible Kaussalität durch Freiheit möglich sey.

Es ist aber allen scharfsinnigen Köpfen vor ihm so gegangen,, welche es versuchten, die Freiheit zu erklären. Die Deterministen suchen sich vor dem gemeinen Verstande mit einer Distinktion zu rechtfertigen, indem sie physische und moralische Nothwendigkeit unterscheiden. Aber so gegründet übrigens dieser Unterschied ist, so ist es doch in Absicht auf meinen Werth gänzlich gleichgültig, ob ich durch die Vorstellung eines moralischen Gesetzes, oder durch eine starke Faust gezwungen werde. Wenn das moralische Gesetz erst durch einen andern in mir gewirkt werden muß, und dieses nach einer Regel mich zum Entschlusse zwingt, so bin ich nicht frey. Der Determinist unterwirft (freilich ohne Beweis) alles den Naturgesetzen, und kann schlechterdings keine Freiheit zulassen; seine Freiheit ist ein leeres Wort, mit dem er sich und andre blos täuscht und nur ein milderer Name für die eiserne Nothwendigkeit. Sie muß ihn, weil er doch seine Meinung gern mit der gemeinern Erfahrung reimen will, in tausenderley Inkonsequenzen verwirren; die Konsequenz führt ihn, wie auch schon längst bemerkt worden, ganz unvermeidlich zum Spinozismus, denn dieser, ob er gleich dem gemei-

nen

nen Verstande unaufhörlich widerspricht, und dadurch seine verborgene Falschheit verräth, hat doch unstreitig das Verdienst der Konsequenz, und gibt eher die absurdesten Folgerungen zu, als daß er seinen einmal angefangenen Gang verlassen sollte. Alle Systeme aber, welche die Freiheit oder die Unabhängigkeit von allen in der Sinnenwelt bestimmenden Ursachen leugnen, haben keinen andern Grund, als den, daß sie vorgeben, eine absolute Selbstthätigkeit sey unmöglich, und hierbey gebrauchen sie ihr πρωτον ψευδος zum Grunde, denn sie behaupten, daß alles dem Gesetze der Kaussalität unterworfen sey. Das Unstatthafte dieser Behauptung, und ihre gänzliche Beweislosigkeit liegt aber am Tage. Denn nicht zu gedenken, daß sie genöthigt sind, selbst in der Gottheit eine absolute Selbstthätigkeit einzuräumen, und dadurch die Möglichkeit derselben zuzugestehen, so liegen die Dinge, deren Kaussalität uns gänzlich entzogen ist, viel zu tief, als daß wir bestimmen könnten, was und wie etwas möglich sey.

Wir halten uns also an das Faktum, das unser Selbstbewußtseyn in jeder Minute wiederholt; und bieten hiermit den metaphysischen Grillen, deren Nichtigkeit die Kritik uns überdem deutlich offenbaret, Trotz. Wir sind frey, wir geben uns unsre Gesetze selbst, allein durch die Vernunft, und in der Kraft, welche wir zur Beobachtung derselben und zur Ueberwindung der Hindernisse anwenden, die uns die Sinnlichkeit entgegen stellt, besteht unser

Ver-

Verdienst und unsre Würde. Die Unabhängigkeit von aller fremden Gesetzgebung ist zur Begründung unsrer Sittenlehre nothwendig, wenn sie nicht blos Vorschriften enthalten soll, wodurch eine höhere Macht uns wie Maschinen regiert.

Lasset uns also muthig die Behauptung des gesunden Menschenverstandes gegen die Anfälle unserer eigenen spekulativen Vernunft in Schutz nehmen. Denn wir kennen ihre ganze Rüstkammer, und wissen, daß sie nur bleierne Schwerdter im Hinterhalte hat, die wir mit unserm festen Harnisch, den die Kritik uns anlegt, verlachen können. Lasset uns treulich gestehen, die Freiheit sey ein durch die sittliche Vernunft ausgemachtes Faktum, dessen Möglichkeit für uns unauflöslich ist, weil ihr Grund in einer Sphäre liegt, wohin unser Erkenntnißvermögen nicht zu dringen vermag. Diese Gränze stecken wir uns nicht aus Verzweiflung, nicht aus Ueberdruß über die langen vergeblichen Versuche, die Linie übersteigen zu wollen, sondern aus wahrer deutlicher Einsicht in die Natur unsers Erkenntnißvermögens, welche uns die Kritik verschaft hat. Wir wissen also ganz gewiß, daß weder ein Leibnitz noch ein Locke, noch irgend ein künftiger Mensch, er habe selbst noch größere Talente und weit umfassendere Kenntnisse, als alle, die je gelebt haben, und nach ihm leben werden, diese Kluft je übersteigen wird. Denn es ist die Natur selbst, die das unveränderliche non plus ultra hier befestiget hat.

IV.

Nach

welchen Grundsätzen

soll man

politische Meinungen und Handlungen

beurtheilen?

Alle menschliche Meinungen und Handlungen lassen sich von einer dreifachen Seite betrachten und beurtheilen. I. Von Seiten der Klugheit, II. von Seiten des Rechts, und III. von Seiten der Moral.

I.

Die Klugheit offenbaret sich am sichersten in Handlungen. Der weiseste Schwätzer erscheint oft als ein Thor, wenn er seine Weisheit in der Anwendung zeigen soll. Die Regel, welche allen Urtheilen über die Klugheit des Betragens einer Person zum Grunde liegt, ist überhaupt die Zweckmäßigkeit, und heißt:

Wer sichere und wirksame Mittel zu seinen Zwecken gebraucht, ist klug.

Ob Zwecke und Mittel auch gerecht und gut sind, kömmt, wenn man blos die Klugheit beurtheilen will, nicht in Anschlag. Die Königliche Familie in Frankreich aus der Welt zu schaffen, war sehr klug, wenn es den Franzosen um Begründung einer Demokratie zu thun war; denn daß diese ein starkes Hinderniß gegen die Einrich-

tung

tung der neuen Regierungsform seyn würde, war leicht abzusehen. Ob eine Demokratie in Frankreich zu errichten auch klug sey, darüber sind bekanntlich die Meinungen getheilt, wenn man nemlich den glücklichen Zustand des Landes sich als den Zweck vorstellt, der dadurch erreicht werden soll. Daß aber in Einrichtung dieser Verfassung viele für sich, d. i. zum Behuf ihrer eigenen Zwecke klug handeln, wird Niemand bezweifeln. Wenn eine politische Macht den Zweck hat, die Demokratie zu stürzen, oder gar ganz Frankreich zu ruiniren; so kann man dem Unternehmen, wodurch es alle innere und äußere, gerechte oder ungerechte Mittel gegen dieselben aufbietet, das Lob der Klugheit nicht versagen. Wer seine Ruhe liebt, handelt klug, wenn er zur Zeit einer Revolution seine politischen Urtheile zurück hält, sich um keine öffentlichen Angelegenheiten bekümmert, und jedes öffentliche Geschäft, unter Vorwänden, womit man zufrieden ist, abwendet.

Die Klugheit kann neben der höchsten Ungerechtigkeit und moralischen Abscheulichkeit bestehen; und die letzteren mögen in einer Handlung erkannt werden oder nicht, so lassen sie sich doch immer von Seiten ihrer Klugheit beurtheilen.

Bey sehr vielen Handlungen bleibt uns ihre moralische Seite verborgen; selbst das Recht ist oft zweifelhaft: dann bleibt uns aber doch noch übrig, die Klugheit an ihnen zu erwägen. Die mehresten öffentlichen Handlungen ganzer Staaten und Völker sind in Ansehung ihres moralischen und rechtlichen Werthes, besonders aber in Ansehung des erstern, sehr zweifelhaft. Daher entgegengesetzte Parteien für ihre widersprechenden Urtheile leicht Gründe finden. Aber die Klugheit an ihnen zu beurtheilen, scheint desto leichter, denn diese läßt sich wenigstens oft nach vollbrachter Handlung entdecken, weil sie sich entweder in ihren Wirkungen zeiget, oder wenn auch die Handlungen ihren Zweck verfehlt haben sollten, so läßt sich doch die Zweckmäßigkeit ihrer Anlage erkennen, welches vollkommen genug ist, um die Klugheit ihrer Urheber zu retten. Ueber die Klugheit öffentlicher Unternehmungen wird man daher bald einig, so bald man sie nur ganz vor sich hat.

Große Klugheit reitzt sehr zur Bewunderung, und erhält im gemeinen Urtheile der Menschen häufig den Vorzug vor einer gerechten und guten Denk- und Handlungsweise, wenn letztere mit weniger Klugheit verbunden ist. Man lacht über eine ehrliche Haut, wenn man siehet, daß sie ein

Spiel listiger und schlauer Menschen ist. Eigentlich lacht man aber doch nicht über die Ehrlichkeit, sondern über die Dummheit des Ehrlichen, der seine Klugheit, die er nicht hat, mit der weit größern Klugheit eines andern messen will. Denn wir verlangen von jedem guten Menschen, so viel Klugheit als Pflicht, daß er sich auf nichts einlasse, was er nicht vollkommen versteht; und argwöhnen, daß, wo ein Einfältiger sich in Geschäfte mischt, denen er nicht gewachsen ist, ihn nicht sowohl der Mangel des Verstandes, als vielmehr die Eitelkeit seines Herzens antrieb, sie zu übernehmen. Nirgends aber kömmt der Ehrliche, Einfältige oder Schwache schlimmer im Urtheile weg, als wenn er als eine öffentliche politische Person erscheinet, und seinen öffentlichen Zweck, es sey durch Nachläßigkeit oder unzweckmäßige Maasregeln vernichtet. Der Grund scheint darin zu liegen, daß wir durch die Länge der Zeit gewöhnt sind, bey öffentlichen politischen Personen, bey Staaten, deren Repräsentanten und Unterhändlern, überhaupt wenig oder keine Achtung gegen Recht und Pflicht voraus zu setzen, wenn wir sie im Verhältnisse zu einander denken. Wir haben daher auch ein Mißtrauen gegen die angebliche Rechtschaffenheit des Einfältigen, der als öffentliche politische Person auftritt, und von Schlauern angeführet wird. Denn

wir

wir denken: wenn er wirklich so gut und gerecht wäre, als er vorgibt, oder zu seyn scheint; so würde er sich nicht mit einem Geschäfte abgeben, das er nicht versteht, und wovon er wissen muß, daß es ohne große Klugheit nicht pflichtmäßig verwaltet werden kann. Wir sind daher immer geneigt, blos die Klugheit und Geschicklichkeit derer zu messen, die auf dem politischen Theater erscheinen, und von ihrer Tugend und Gerechtigkeit ganz abzusehen. —

Wenn man sich aber der Beurtheilung der Klugheit allein überläßt, und Billigung und Mißbilligung stets an sie hängt; so wird sehr leicht das Princip der Klugheit auch gebraucht, um Gerechtigkeit und Tugend darnach zu messen, woraus eine sehr verkehrte und höchstschädliche Denkart entspringt, welche Gerechtigkeit und Tugend, ihren einfachen und populären Begriffen nach, oft als an sich unzweckmäßig und als nothwendig einfältig vorstellt, und in dem Begriffe der Klugheit einen bessrern und richtigerern Begriff der Gerechtigkeit und Tugend gefunden zu haben vermeinet. Diese Denkart wird insbesondere dadurch unterstützt, daß man das Nützliche, wornach die Klugheit immer strebt, mit dem Guten verwechselt, und aus dem ersten Begriffe, den wahren Begriff der Pflicht

ausfindig machen will. Ein Ländereroberer oder ein Landräuber wird sich, diesen erkünstelten Rechts- und Pflicht-Begriffen gemäs, leicht damit trösten, daß sein Raub, das zweckmäßigste Mittel sey, das Volk in einen bessern und glücklichern Zustand zu versetzen, ihm eine bessere Verfassung zu geben, und es seiner Bestimmung näher zu bringen. Und so wird er sich am Ende leicht vordemonstriren, daß seine Räuberey Pflicht war, und daß er selbst niederträchtig gewesen seyn würde, wenn er sich nicht zum Raube entschlossen hätte. Er wird noch obenein Dank von der Welt verlangen, daß er sich überwunden hat, seinen heißesten Leidenschaften eine Genüge zu thun.

II.

Die Gerechtigkeit der menschlichen Handlungen zu beurtheilen, ist selbst für den gemeinsten Verstand eine leichte Sache, so bald nur die Thatsachen klar sind. Es liegt dieser Beurtheilung die einfache Regel zum Grunde:

Wer Niemandes gesetzmäßige Freiheit verletzt, ist gerecht.

Die Freiheit ist nemlich dann gesetzmäßig, wenn sie in einem Systeme freier Wesen durch ein allgemeines Gesetz als möglich gedacht werden, und

also neben der Freiheit aller übrigen bestehen kann. Sie ist zugleich die wahre Sacherklärung des Begriffs eines Rechts. Der gemeine Verstand denkt sie sich ganz richtig durch den Grundsatz, von dem ein jeder in Beurtheilung seiner eignen Freiheit ausgeht: Ich brauche für Niemanden von Rechtswegen etwas zu thun, als wozu ich mich selbst (vermittelst eines Vertrags) verstanden habe. Daß der Mensch unsittlich und schlecht handeln könne, ohne dadurch anderer Freiheit zu verletzen, d. i. ungerecht zu seyn, ist für sich klar.

Die Beurtheilungen des Rechts werden durch zweierley Umstände erschwert und verfälscht, nemlich erstlich durch Erdichtung falscher Thatsachen, und dann durch Unterlegung falscher Rechtsprincipien, welche man, wenn sie deutlich und nackt (in abstracto) hingestellet werden, schwerlich billiget, von denen man aber doch in der Anwendung steten Gebrauch macht.

Die Thatsachen, welche zur Beurtheilung des Rechts gehören, gehörig ausfindig zu machen, steht oft gar nicht in der Gewalt derer, welche sich ein Urtheil über das Recht anmaßen. Und da der Mensch überhaupt einen sehr großen Hang hat, über Recht und Unrecht abzusprechen: so erdichtet

er sich die Akten da, wo sie fehlen, gern nach seinen eigenen Neigungen, damit er die verdammen kann, denen er nicht gewogen ist. In der That liegt der Grund, weswegen die Rechtsurtheile verschiedener Menschen oft so verschieden ausfallen, noch mehr in ihren verschiedenen Vorstellungen von den Thatsachen, als in ihren verschiedenen Rechtsgrundsätzen. Denn der wahre Begriff von Recht liegt in dem Herzen eines jeden verborgen, und wen Systemsucht nicht verwirrt und hartnäckig gemacht hat, wird sehr bald die Gründe des gemeinen moralischen Urtheils, das oft richtiger ausfällt, als das gelehrte, finden.

Wir wissen alle, wie geneigt wir sind, über Privatprocesse zu entscheiden und die bürgerlichen Richter zu meistern, ohne daß uns je die Akten zu Gesichte gekommen sind, da die letztern doch zur Formirung eines richtigen Urtheils unentbehrlich gehören. Indessen trift man doch in Urtheilen dieser Art noch mehr Bescheidenheit an, als in solchen, welche über öffentliche politische Angelegenheiten, über Krieg und Frieden, und über Personen, welche eine öffentliche Rolle spielen, gefällt werden.

Da es bey Rechtsurtheilen nur auf Handlungen, nicht auf Gesinnungen ankömmt; so müßte man

man freilich über öffentliche Handlungen eher urtheilen können, als über Privathandlungen, wenn nur auch dort nicht so viele verdeckte Rollen gespielt würden. Dieses geheime Spiel, welches fast hinter allen öffentlichen Verhandlungen betrieben wird, und oft mit größern Kräften wirkt, als was öffentlich preis gegeben wird, macht die Urtheile über das Recht und Unrecht öffentlicher politischer Thaten ungemein unsicher, besonders zu der Zeit, wo sie vorgehen. Gemeiniglich sind die Akten erst nach vielen Jahren vollständig zusammen zu bringen. Und wie schwer ist es dann nicht, ihre Wahrheit und Aechtheit zu prüfen? Ein Umstand, welcher auch diejenigen Großen, die eben nicht gleichgültig gegen ihren Nachruhm waren, verleitet hat, die ungerechtesten Dinge mit Dreustigkeit zu unternehmen, in der Hoffnung, daß ihre Ungerechtigkeiten auf immer ungewiß bleiben, und nicht ohne Schein der Gerechtigkeit seyn würden. Die Regel ist hier: **Kein Rechtsurtheil ist gültig, das auf blos wahrscheinlichen Begebenheiten beruhet**; oder: **Wenn ein Rechtsurtheil gelten soll; so müssen die Thaten, worauf es bezogen wird,** (res facti) **ganz gewiß, und nicht blos wahrscheinlich seyn.** Daß Niemand gestraft werden soll, der nicht seines Verbrechens ganz gewiß überwiesen ist, räumt jeder ein. Aber

man trift häufig die Neigung an, eine Regierung abzuschaffen, weil sie wahrscheinlicher Weise auf eine ungerechte Art errichtet worden ist, Frohnen mit Gewalt aufzuheben, weil man meint, daß sie mit Unrecht eingeführt sind ꝛc. Urtheile, welchen man nie Gültigkeit zugestehen kann, wenn man die wahren Rechtsgrundsätze befragt.

Der Einfluß falscher Rechtsgrundsätze ist nie wirksamer, als da, wo Leidenschaften antreiben, das Recht zu finden, was ihnen gemäs ist. Es gibt insonderheit zwey dergleichen Principien, welche das Urtheil über Recht und Unrecht verkehren, und den Leidenschaften der Richter mit dem Schein des Rechts ungemein schmeicheln. In dem einem erhebt man das Nützliche zum Kennzeichen des Rechts; es heißt: **Was nützlich ist, ist recht**; oder: Ich habe ein Recht, das Nützliche, besonders das Gemeinnützliche zu thun. Im dem andern wird das Gute oder Pflichtmäßige überhaupt als der allgemeine Gegenstand des Rechts eines Menschen vorgestellt. Man müßte es ausdrücken: **Ich habe auf die pflichtmäßigen Handlungen der andern ein Recht.** Wer also seine Pflicht nicht thut, verletzt mein Recht, oder beleidigt mich, und ich kann ihn zwingen.

Beide Sätze verrathen schon dadurch ihre Falschheit, daß man sie nur für sich und seine Partey, niemals aber für seine Gegner in der Praxis gelten lassen will. Denn jeder würde über Verletzung seiner Freiheit und über Ungerechtigkeit schreien, wenn man ihn zwingen wollte, die Landstraßen auf seine Kosten zu bauen, und den zwanzigsten Theil seines Vermögens den Armen zu geben, wo ihn kein Vertrag zu beiden verbindet, so gemeinnützig auch das erste, und so pflichtmäßig auch das zweite seyn möchte. Ihr Einfluß auf die Bestimmung der Rechtsurtheile ist indessen außerordentlich groß, und verdient hier genaue Aufmerksamkeit, da es ins besondere in unsern Tagen bey den mancherley geschehenen oder noch zu befürchtenden Staatserschütterungen üblich geworden ist, über politische Gesinnungen und Handlungen nach denselben zu urtheilen. Ich will daher den weiteren Einfluß dieser Principien jetzt nicht erwähnen, sondern mich hier blos auf die Berichtigung derjenigen Urtheile einschränken, welche die Gerechtigkeit der politischen Gesinnungen und Handlungen der Bürger und die Grundsätze des Staats betreffen, nach welchen dieser jene behandelt.

Ich setze hier als allgemein zugestanden voraus, daß den Staat nur die Verletzung des

Rechts zum Zwange gegen seine Bürger und gegen Fremde berechtigen könne; daß er kein Recht habe, das unkluge oder auch unsittliche Betragen anderer Menschen zu bestrafen, wenn dadurch keines seiner Rechte, oder der Rechte derer, die er schützen soll, verletzt wird. Diesem gemäs behaupte ich nun:

1) Der Staat hat nach wahren Rechtsgrundsätzen, nie ein Recht, einen andern wegen seiner bloßen pplitischen spekulativen Meinungen und deren Aeußerungen zu bestrafen, oder auf irgend eine Art Gewalt gegen ihn zu brauchen. Denn es kann durch eine bloße spekulative Meinnng, welche jederzeit auf Behauptung eines allgemeinen Satzes, in abstracto, und nicht auf dessen Ausführung in concreto gerichtet ist, nie das Recht eines andern verletzt werden. Die gesetzmäßige Freiheit anderer im Meinen und Handeln wird dadurch nicht im Mindesten angetastet. Ich kann in einer Monarchie der Meinung seyn, daß die Demokratie eine bessere Regierungsform sey, und umgekehrt; ich kann meine Meinung mit ihren Gründen mittheilen; ich kann behaupten, daß alle Regierungsverfassungen in Europa nach zwey Jahren oder nach hundert Jahren monarchisch, oder aristokratisch, oder demokratisch seyn werden.

Wessen

Wessen Recht verletze ich dadurch? Wer das Princip des Nützlichen zum Rechtsprincip erhebt, wird schon Bedenken finden müssen, den Satz in seiner Allgemeinheit zuzugeben. Denn, wird er sagen, könnte nicht die Ausbreitung von dergleichen Meinungen dem Staate schädlich werden? Ist nicht zu fürchten, daß die Spekulation dereinst in Handlungen übergehen werde? Ist dieses nicht besonders da zu fürchten, wo jedermann schon unruhig ist, und im Begriffe steht, in Handlungen auszubrechen? So ist der Willkühr freie Bahn gemacht. Denn wenn das Recht ist, was dieses Princip so heißt; so verpflichte ich mich, für jede Meinung oder Handlung, selbst für die beste, einen Rechtsgrund zur Bestrafung derselben zu finden. Denn von welcher Meinung oder Handlung läßt sich wohl die Möglichkeit nicht denken, daß sie dereinst eine mir nachtheilige Wirkung veranlassen werde? Und ist's nicht so der Willkühr vollkommen frey gestellt, welche Meinung sie bestrafen will? Auch kann es wohl in gewissen Fällen der Pflicht der Behutsamkeit eines guten Bürgers widersprechen, seine politische Meinungen unter Menschen zu äußern, von welchen er vermuthen kann, sie möchten einen verkehrten pflichtwidrigen oder gar ungerechten Gebrauch davon machen. Aber der Staat kann nimmermehr ein Recht haben, ihn

wegen dieser Unbehutsamkeit zu bestrafen. Denn wegen ungerechter Handlungen ist nur der dem Staate verantwortlich, der Urheber davon ist, nicht der, welcher sie unschuldiger Weise, d. i. ohne selbst ein Recht zu verletzen, oder eine Beleidigung zu begehen, veranlaßt. Politische Meinungen müssen also in einem jeden Staate der Freiheit eines jeden überlassen bleiben, und es würde schon höchst ungerecht seyn, Meinungen, wodurch keines Recht verletzt wird, zu verbiethen. Ein Gesetz, durch welches verbothen würde, eine Monarchie für eine bessere Regierungsform zu halten, als eine Demokratie, oder umgekehrt, würde mit allen Rechten streiten. Aber gar Aufpasser auszuschicken, welche die Meinungen der Unterthanen aushorchen, und den Unterthanen ihre dem Regierungssysteme entgegengesetzten Meinungen entgelten zu lassen, ist die höchste Tyranney.

2) Politische Gesinnungen, welche der Denkungsart des Staats zwar widersprechen, aber doch keinen Grund rechtswidriger Handlungen in sich enthalten, können den Staat nie zur Gewalt gegen sie berechtigen. Eine Gesinnung ist eine Meinung, in wie ferne sie auf den Willen Einfluß hat, und sich durch Wunsch, Begierde oder Handlung offenbaret; und man kann

die

die Gesinnungen theils durch diese ihre Wirkungen theils durch Worte erklären. Daß nur erklärte Gesinnungen ein Gegenstand der Gesetzgebung seyn können, wird wohl Niemand leugnen. Aber wenn auch einer oder mehrere Bürger ihre eifrigsten Wünsche für die Abänderung der gegenwärtigen Verfassung, für Endigung eines ihrer Meinung nach unnützen Krieges laut erklärten; wenn die Unterthanen eines Monarchen eifrig eine Demokratie und die Unterthanen einer Demokratie eine Monarchie sich wünschten; wenn sie die Vorzüge der Verfassung, welche der ihrigen entgegen stehet, erheben, und die Mängel der ihrigen an den Tag bringen; wenn sie lau gegen ihr Vaterland sind, und nichts thun, als was die Strenge des Gesetzes von ihnen verlangt: so verletzen sie doch durch alles dieses gar nicht die Rechte ihres Staats, denn eine solche Denkart, kann neben der vollkommensten Achtung der Gerechtigkeit bestehen. Ich kann eine Gesellschaft sehr unvollkommen eingerichtet finden, und doch gar keine Neigung haben, ihre Rechte, welche sie gegen mich hat, zu verletzen.

Die positiven Forderungen, welche der Staat an mich zu thun hat, sind durch dessen positive Gesetze bestimmt. Was also diesen nicht widerspricht, bleibt meiner Freiheit überlassen; sey es

auch,

auch, daß ich mich als einen unpatriotischen Bürger dabey zeige, der eine gegen das Vaterland schlechte, aber doch nicht ungerechte Denkart verräth. Denn Handlungen der Güte oder Liebespflichten, darf auch der Staat nicht von mir erzwingen.

Nach dem Rechtsgrundsatze des Nützlichen oder auch des Guten wird man freilich hierüber anders entscheiden müssen. Denn da es offenbar für den Staat nützlicher ist, wenn alle Bürger mit ihm eine gleiche Gesinnung hegen, und eine entgegengesetzte Gesinnung demselben sehr schädlich seyn kann; da es ferner freilich besser ist, wenn jeder Bürger auch alle Liebespflichten erfüllt; so wird hierdurch jede willkührliche Maasregel des Staats gerechtfertiget werden können. Denn daß der, welchen er zwingt, nicht mit ihm einerley Gesinnung haben werde, ist wohl allemal gewiß.

3) Eine Gesinnung, welche ein offenbarer hinreichender Grund ist, seine vollkommenen Verbindlichkeiten gegen den Staat zu übertreten, oder die Rechte des Staats zu verletzen, berechtiget zur Gewalt. Der Staat stehet mit seinen Bürgern in dem Verhältnisse eines Vertrages. Er muß sich also darin auf sie verlassen

lassen können, daß sie das, was sie im Vertrage ihm versprochen haben, halten wollen, oder daß sie sich wenigstens dazu für verbunden erachten. Hätte daher jemand die Gesinnung, überall keine Verbindlichkeit gegen den Staat anzuerkennen; so würde er sich dem Staate als einen offenbaren Betrüger ankündigen, wenn er dieselbe laut werden ließe. Denn wer glaubt, daß ein Vertrag nicht bindet, wer sich selbst dadurch nicht für verpflichtet hält, und doch andere dadurch zu Diensten gegen sich verpflichtet, betrügt den andern um seine Dienste, oder hat wenigstens den Willen, ihn zu betrügen, so bald er nur kann. Wer also eine solche Gesinnung ankündiget, mit dem kann der Staat sich unmöglich auf die Bedingung eines Vertrags einlassen, und er hat ein offenbares Recht, ihn auszustoßen. Weiter aber kann sich sein Recht zur Gewalt doch nicht erstrecken, wenn er sich nemlich bisher doch vertragsmäßig betragen, und die positiven Gesetze befolgt hat, gesetzt, er hätte dieses auch nur aus Furcht oder Eigennutz gethan. Wer also erklärt oder andere belehrt, daß man gegen den Staat keine Pflichten habe, daß man nicht verbunden sey, seinen positiven Gesetzen Gehorsam zu leisten, die gesetzlich vorgeschriebenen Abgaben zu entrichten, daß man den Regenten ermorden, den Staat betrügen dürfe ꝛc. verräth eine

Gesin-

Gesinnung, welche ihn zu einem Staatsbürger ganz untauglich macht, und wenn er doch den Staatsvertrag bey dieser Gesinnung eingeht; so will er offenbar blos die Vortheile des Staats benutzen, ohne die Gegenpflichten zu erfüllen, und ist ein wirklicher Betrüger, mit dem der Staat nichts zu schaffen haben muß. Deshalb, daß er andere von seiner Meinung, daß es nemlich keine Pflichten gegen den Staat gebe, überreden will, darf ihn der Staat doch nicht strafen, er müßte denn dabey zugleich die Absicht gehabt haben, sich Gehülfen zu illegalen Handlungen zu schaffen, wo denn doch blos der Anfang einer rechtswidrigen Unternehmung, aber nicht die Mittheilung seiner Meinung bestraft würde. Daß eine sträfliche Gesinnung da sey, kann aus nichts als aus sträflichen angefangenen oder ausgeführten Handlungen geschlossen werden. Eine bloße spekulative Meinung kann hingegen gar nicht als ein Beweis der Gesinnung angesehen werden. Wenn daher gleich jemand alle Verbindlichkeit der Verträge, folglich auch des Staatsvertrages in der Spekulation leugnete; so folgte doch nicht, daß er überall keine Verbindlichkeit gegen den Staat erkennete. Denn wenn er auch einen falschen Grund der Verbindlichkeit angäbe, so kann daraus niemals auf eine schlechte Gesinnung geschlossen werden. Und spekulative Meinungen,

sollten sie auch den Grund aller Moralität selbst angreifen und umzuwerfen drohen, gehören daher nie vor das Forum des äußeren Gerichts. Es kömmt dabey blos auf Gründe an, wogegen sich nicht Zwang, sondern nur allein Vernunft gebrauchen läßt. Eine Meinung ist nie eher eine Gesinnung, als bis ihr Einfluß auf den Willen gewiß ist, und eine Gesinnung verletzt nie das Recht des Staats, als wenn sie ein hinreichender Grund ist, die vollkommenen Verbindlichkeiten zu vernichten, welche man ihm schuldig ist; und nur in diesem einzigen Falle, kann die Gesinnung einen Staat zur Gewalt berechtigen. — Daß der Staat übrigens bey Besetzung seiner Aemter auf die ihm günstigen Meinungen und Gesinnungen derer, die er wählt, Rücksicht nehmen könne, leidet keinen Zweifel. Aber eben so klar ist es, daß eine entdeckte Gesinnung in einem Beamten, die der Gesinnung des Staats entgegen ist, kein Rechtsgrund seyn kann, ihn seines Amtes zu entsetzen, wenn dieselbe ihn nicht zur Erfüllung seiner allgemeinen und besonderen vollkommenen Pflichten gegen den Staat unfähig macht.

4) Der Bürger behält vollkommene Freiheit in Ansehung aller Handlungen, welche nicht durch die positiven Gesetze des Staats

verboten sind. Vermöge der natürlichen Gesetze ist keine Handlung verboten, als diejenige, welche das Recht des andern, also auch des Staats wirklich verletzt. Handlungen aber, aus welchen möglicher oder wahrscheinlicher Weise eine Verletzung des Rechts entspringen könnte, die aber doch nicht selbst zureichende Gründe wirklicher Beleidigungen sind, sondern es nur durch andere Ursachen, d. i. zufälliger Weise, werden können, sind durch die bloßen natürlichen Gesetze nicht verboten; und wenn daher eine positive Strafe auf die Uebertretung des natürlichen Gesetzes bestimmt ist; so kann diese auf solche Handlungen, die nicht wirklich Uebertretungen, sondern nur zufällige Gründe möglicher Uebertretungen sind, nicht bezogen werden. Große Volksversammlungen, geheime Gesellschaften, öffentlicher, auch bitterer Tadel der Gesetze und politischen Verfassung, der öffentlichen Unternehmungen des Staats, sind den natürlichen Gesetzen zufolge, noch keine rechtliche Beleidigungen des Staats, gesetzt, alles dieses zielte auch darauf ab, die Staatsverfassung zu verändern. Denn dieser Zweck ist nicht an sich unrecht; nur die rechtswidrigen Mittel zu demselben sind es. Obige Handlungen können aber neben dem größten Gehorsam gegen die Gesetze bestehen, und sind also an sich betrachtet, nicht unrecht. Es könnte aber

doch wohl seyn, daß große und geheime Versammlungen für die Rechte des Staats als gefährlich, und öffentlicher Tadel der Gesetze als ein Reitz zu illegalen Handlungen, beides also schon als ein Anfang der Beleidigung erkannt würden. In diesem Falle würde allerdings ein positives Gesetz entspringen können, welches jene Handlungen untersagte, und die sonstige natürliche Freiheit bis auf einen gewissen Punkt einschränkte.

Indessen sind dergleichen Verordnungen des Staats, wodurch er sich schon von weiten her sichern, und den Angriff nicht abwarten will, doch sehr zweideutig, und können von Seiten des Rechts schwerlich gerechtfertiget werden, wenn diese Gesetze zugleich eine Menge von Handlungen untersagen, in welchen an sich betrachtet nichts ist, was den Staat beleidiget, sondern die nur in der Ferne zufällige Veranlassungen werden können, ihn zu beleidigen. Wenn die Policey in einer Stadt jedem Bürger das Ausgehen des Abends verbieten wollte, weil oft Menschen angefallen sind; so wäre dieses freilich ein sicheres Mittel, allen ferneren Unfug dieser Art zu verhüten, aber offenbar ein tyrannisches Mittel. Denn zur Sicherheit der Bürger soll die Policey nicht die unschuldige Freiheit derselben einschränken, sondern mit ihrer eigenen positiven Kraft

(hier durch Bewachung der Straßen und Entdeckung der Thäter) Sicherheit schaffen. Und eben so muß jeder wohleingerichtete Staat klug und stark genug seyn, Beleidigungen, die ihm widerfahren, zu entdecken und zu bestrafen, ohne daß er die Einschränkung der unschuldigen Freiheit anderer, als Mittel gebrauchen darf, sich zu sichern. Er strafe die Gesellschaften, welche sich gesetzwidrige Handlungen gegen ihn erlauben, so wie diejenigen, welche sich, durch politische Vernünftler, (Raisonneurs) verführt, gegen ihn wirklich vergehen. Und ist Gefahr da; so hat er da tausend Augen, welche sie entdecken können. Warum will er weiter in die Freiheit seiner Bürger eingreifen, als es nöthig ist? Solche Schritte werden seine Gerechtigkeit allemal in ein zweideutiges Licht stellen, und ihn dem Verdachte der Tyranney aussetzen. Denn dieser entspringt unvermeidlich, so bald er an sich unschuldige Handlungen unter dem Vorwande verbietet, daß sie doch dem Staate gefährlich werden könnten. Solche Maasregeln lassen sich daher auch nur unter falschen Rechtsgrundsätzen verstecken. Denn was darf der Staat nicht thun, wenn er zu allem Recht hat, was ihm nützlich seyn, und die pflichtmäßigen Handlungen seiner Bürger erpressen kann? Nach wahren Rechtsprincipien kann der Staat keine Gesellschaft aufheben oder verbie-

ten, als von welcher erwiesen (nicht durch Konsequenzmacherey gefolgert) ist, daß sie den Willen habe, seine oder andere Rechte zu verletzen; seine Reden und Schriften untersagen und bestrafen, als aus welchen eine beleidigende Gesinnung, eine Unternehmung die Rechte anderer anzugreifen, offenbar hervorgehet. Wer zum Aufruhr ermuntert, ist strafbar; wer aber unzufrieden mit der Staatsverfassung ist, wer auch andere durch seine Reden oder Schriften unzufrieden mit der Verfassung und den Gesetzen macht, aber doch weder selbst seine Zwangspflichten gegen den Staat verletzt, noch andere dazu beredet, ist vor dem Rechtsgesetz nicht schuldig. Denn man kann sehr unzufrieden mit einem Vertrage seyn, den man geschlossen hat, muß aber doch die Verpflichtung anerkennen, ihn pünktlich zu erfüllen. Der Staat wird aber allezeit wohl thun, nur solche Gesetze zu geben, wozu sein Recht nicht bestritten werden kann, und woraus der Wille hervorleuchtet, die unschuldige Freiheit seiner Bürger nie zu verletzen.

Aus dem bisherigen werden sich auch die Grundsätze ergeben, nach welchen der Staat das Betragen seiner Bürger während eines Angriffes auf seine Rechte, rechtlicher Seits zu beurtheilen hat. Es gibt insonderheit zwey Fälle dieser Art,

wo falsche Rechtsgrundsätze den Staat leicht zu ungerechten Maasregeln verleiten können. Der erste tritt im Zustande einer Staatsrevolution, der andere im Kriege ein. Im ersteren werden die Rechte des Staats innerlich, im letzteren äußerlich angegriffen.

In einer Revolution streiten zwey oder mehr Partheien, die zum Staate selbst als Glieder gehören, um die Oberherrschaft. Der rechtmäßige Besitzer derselben muß allerdings jeden Angriff auf ihn, jedes Unternehmen, ihm die Oberherrschaft zu entreißen, für eine grobe Beleidigung ansehen; und wer sich mit dem ungerechten Angreifer, ihn zu beleidigen, vereiniget, ist offenbar schuldig. Der rechtmäßige Oberherr kann daher mit Recht verlangen, a) daß sich Niemand seiner Unterthanen als Organ gebrauchen lasse, seine Rechte zu verletzen; b) daß alle, welche die besondere Verpflichtung haben, sein Ansehen gegen widerrechtliche Angriffe zu schützen, ihre übernommene Pflicht erfüllen. Die erste Forderung gehet alle Unterthanen an, die letztere aber nicht. Denn es ist keine allgemeine Zwangspflicht der Unterthanen, die Rechte ihres Oberherrn auch durch Thaten (positive Handlungen) mit ihren persönlichen Kräften zu schützen. Er muß zu diesem Zweck besondere Anstalten treffen, und kann das ihm übergebene Vermögen benutzen,

nutzen, um eine Macht zu organisiren, wodurch er sich in seinen Rechten gegen gewaltsame Angriffe vertheidigen mag. Sich zu dergleichen Organen brauchen zu lassen, darf er die Unterthanen im allgemeinen nicht zwingen, sondern muß eine Anzahl derselben durch besondere Verträge zu diesem Zwecke verpflichten. Aus dem allgemeinen Staatsvertrage kann also die Verpflichtung, durch persönliche Kräfte für die Rechte des Oberherrn zu streiten, nicht erwiesen werden; und wer daher sich in diesen Kampf nicht einlassen will, und sich bey einer Revolution ganz ruhig verhält, dem können seine Unterlassungshandlungen nicht als Beleidigungen des Oberherrn zugerechnet werden, wenn ihn nicht etwa ein besonderer Vertrag mit dem Oberherrn zum thätigen Schutze seiner Rechte verpflichtete.

XXI

Ueberhaupt hat der Unterthan in Ansehung des Rechts, mit welchem der Oberherr regiert, keine rechtskräftige Stimme. Seine Maxime hierüber muß folgende seyn: „Wenn der Oberherr mir „nur solche Gesetze gibt, mir nur solche Handlungen gebietet, die mir ein rechtmäßiger Oberherr „gebieten darf, so will ich ihm gehorchen; mit „welchem Rechte er aber selbst Oberherr sey, darüber will ich mir nicht anmaßen zu entscheiden.„

Der Grund, weshalb die Maxime zum Princip der Unterthanen gemacht werden muß, ist, weil sonst jeder Oberherr rechtmäßiger Weise angegriffen werden könnte. Denn in dem angenommenen Falle müßte doch das Urtheil der Unterthanen, das ihn zum Beistande des einen, oder zum Widerstande des andern bestimmte, ein für sich rechtskräftiges Urtheil seyn. Der Unterthan versetzt sich nemlich durch ein solches Urtheil in einen außerbürgerlichen Zustand, wo er sich nach seinen eigenen Einsichten erst einen Oberherrn wählt; und ihn kann daher nur sein Urtheil leiten, weil er noch keinen Richter anerkennt, als den, welchen er sich in seinem Oberherrn selbst wählt. Hätte nun ein jeder Unterthan das Recht, über das Recht des Oberherrn rechtskräftig, d. h. so zu urtheilen, daß er sein Urtheil über ihn in Ausübung bringen darf: so würde der Oberherr mit jedem seiner Unterthanen in einem immerwährenden Zustande des Krieges leben. Denn setzet, ein Unterthan halte dafür, sein bisheriger Oberherr regiere mit Unrecht; so ist sein Urtheil nach der Voraussetzung rechtskräftig (weil nur der Oberherr Richter über ihn ist, den er aber eben nicht anerkennt); folglich würde er, so wie jeder andere Unterthan, den Oberherrn nach Belieben angreifen dürfen, und dieser dürfte diese Angriffe, da er sich mit seinen Unterthanen hier im

Natur-

Naturstande befände, er also nicht Richter über sie in diesem Falle seyn könnte, und diese nach ihren Rechtseinsichten handelten, zwar zurücktreiben, aber nicht bestrafen. Dadurch würde nun offenbar der Staat rechtlicher Seits selbst unmöglich gemacht; ich schließe also, daß obige Maxime als Princip für jeden Unterthan gelten müsse.

Hieraus folgt aber auch, daß der Unterthan keine Befugniß habe, das Recht dessen, rechtskräftig zu beurtheilen, der seinem Oberherrn das Recht zu seiner Oberherrschaft streitig macht, und mit ihm einen Kampf um die Oberherrschaft wagt. Er wird es lediglich und allein den streitenden Parteien überlassen müssen, ihre Sache mit einander auszumachen, weil er sich keinen gültigen Richterspruch, weder über den einen, noch den andern anmaßen kann. Der Grundsatz, welcher bey allen Kollisionen dieser Art befolgt werden soll, ist in dem alten Spruche enthalten: „Jederman sey „unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn „hat;„ oder: „Jeder Unterthan gehorche dem, „der ein Recht auf die Oberherrschaft prätendirt, „in allen Stücken, die auch ein rechtmäßiger Ober„herr von ihm fordern konnte, wenn und so lange „der Prätendent zugleich die Macht in Händen hat, „ohne sich darum zu bekümmern, ob er ein Recht „dazu habe, oder nicht.„

In wiefern die Unterthanen ein organisches Ganzes des Staats ausmachen, und als solche selbst an der Souverainität Theil nehmen, sind sie nicht als Unterthanen, sondern als Staatsbürger zu betrachten, denen allerdings in Gemeinschaft (in corpore) eine rechtskräftige Stimme, in Ansehung ihres eigenen Rechts zusteht, die folglich auch ihr Recht gegen einen andern Theil der Verwalter der souverainen Gewalt, welcher sich etwa die Verwaltung der Souverainität allein anmaßen wollte, mit Gewalt gegen ihn durchtreiben können. Denn da, wenn die Gewalten in der Regierungsform unter mehrere künstliche Personen vertheilt sind, nur dann der eine Staatskörper einen Willen für souverain halten kann, wenn er selbst gesetzlich mit eingestimmt hat, da er in diesem Falle selbst mit, den souverainen Willen muß bestimmen helfen; so hat er in dieser Hinsicht so wenig einen Richter über sich im Staate, als der andere Theil, mit welchem er den Souverain zusammen genommen ausmacht; und wenn sie daher uneinig unter einander werden, und alle Mittel der Vereinigung, welche in der Verfassung bestimmt sind, nicht helfen können; so zernichten sie die Souverainität, welche sie, zusammen genommen ausmachen; und da keiner dem andern über sich eine Richtergewalt zugesteht, so befinden sich beide gegen einander im

außerbürgerlichen Zustande, und jeder wehrt und vertheidigt sich hier so gut, als er kann. In England wird ein Gesetz erst dadurch zum souverainen Willen erhoben, daß die Parlamenter zu dem Willen des Königes ihre Zustimmung geben, oder umgekehrt. Man setze, ein König daselbst wollte sich anmaßen, seinen Willen als Gesetz, ohne, oder gar gegen die Einstimmung der Parlamenter, ausgehen zu lassen; so wird jeder einräumen, daß die Parlamenter ein vollkommenes Recht haben, diesen Eingriff in ihr Recht zu rügen, und auch, wenn es nicht anders seyn kann, mit Gewalt ihn zu verhindern. Aber setzet, eine Privatperson, oder mehrere zusammen, wollten sich anmaßen, einen so gefährlichen Streit kurz abzuthun, einen so tyrannischen König aus dem Wege zu räumen; so werden diese, als Verbrecher mit allem Rechte bestraft werden. Denn 1) griff der König nicht ihr Recht, in wie fern sie Privatpersonen sind, an, sondern das Recht eines politischen Körpers, der sich auch in dieser Form allein vertheidigen muß, sie haben sich also 2) in eine Sache gemischt, die sie nichts angeht, und wo sie schlechterdings keine gültigen Richter seyn können. Ihr patriotischer Eifer kann sie auch selbst vor demjenigen Körper nicht entschuldigen, dessen Rechte sie zu vertheidigen gedachten, und selbst dieser muß den, der sich

als

als eine Privatperson gegen den Tyrannen eine Gewalt erlaubt, wozu er durch das öffentliche Gesetz nicht autorisiret war, nach den gemeinen Gesetzen des Landes verdammen. Denn in einem Staate steht jeder unter dem Schutze der Gesetze, gegen willkührliche Gewaltthätigkeiten der Unterthanen, selbst der, welcher den Staat angreift.

Durch diesen Grundsatz verlieren freilich viele politische Heiligen die Glorie, womit sie der Enthusiasmus der Menschen geschmückt hat, und die Brutus, und Skävolas, die Ankerströme und Corday's fallen in die Klasse der Klemens und Ravaillak's herab. Denn, so verschieden auch ihre besondern Absichten bey ihren Handlungen seyn mochten; so war doch das Princip, welches ihren Handlungen zum Grunde lag, nemlich, des Reichs Wohlfahrt durch eine Mordthat zu befördern, eins. Der Grundsatz, das Gemeinnützige zum obersten Zeichen des Rechts zu machen, wornach sie sich berechtiget, oder gar für verpflichtet hielten, das zu thun, was in seinen Folgen gut seyn könnte, führte sie alle irre, und die mit ihnen gleiche Wünsche hatten, wurden ihre Bewunderer. Aber die verbesserte Einsicht in die Natur des Rechts und der Pflicht belehrt uns, daß wir hier zwar die Kraft einer Idee bewundern können, aber daß kein

mora-

moralischer Geist, keine rechtliche Wirkung dabey ist, die auf unsere Achtung Anspruch machen könnte.

In innern politischen Streitigkeiten der Großen also, oder der Parteien, die sich um die Souverainität streiten, hat der Unterthan ein Recht und selbst eine Pflicht, sich leidend zu verhalten, und sich in diese Streitigkeiten thätig nicht zu mischen. In wie fern er blos Privatmann ist, befolgt er die Gesetze der Gewalthabenden, die ihn angehen, so weit sie von einer rechtmäßigen Obergewalt herrühren könnten. In wie fern er Organ des Staats ist, d. i. ein öffentliches Amt bekleidet, oder sich zu Ausführung eines Staatszwecks verpflichtet hat, befolgt er die Vorschriften dessen, gegen welchen er sich unmittelbar verpflichtet hat, wenn sie nur so beschaffen sind, daß sie von einer rechtmäßigen Regierung gegeben werden können; und wenn die künstliche Person, der er bisher verpflichtet war, vernichtet ist, so gehorcht er der, welche an deren Stelle im Besitze der höchsten Gewalt ist. Denn jeder Staatsbeamte, wird dem Souverain, der nie stirbt, nicht einem bestimmten Menschen, der durch Zufälle und Unglück seine Stelle verlieren kann, verpflichtet. Die Verpflichtung gegen den Souverain hört also bey allem Wechsel der

Per-

Personen, die ihn vorstellen, nie auf. Hieraus folgt:

1) Daß keine Person, welche durch einen Mächtigern aus dem Besitze der Souverainität geworfen ist, das Recht habe, von allen Unterthanen zu fordern, daß sie ihm mit Gewalt wieder zu seinem Rechte verhelfen.

2) Daß, im Fall es dem verjagten Regenten gelingt, sich wieder in Besitz der Souverainität zu setzen, dieser kein Recht habe, die Unterthanen deshalb zu bestrafen, daß sie dem Prätendenten, der bis dahin im Besitze gewesen ist, gehorsam gewesen sind. Denn sie hatten gar keine Befugniß, das Recht der Streitenden zu beurtheilen. Und darum, daß sie Gesetze befolgt haben, die jeder rechtmäßige Regent auch hätte geben können, haben sie sich vollkommen pflichtmäßig aufgeführet, folglich nichts strafwürdiges begangen.

3) Was das Verhältniß der Prätendenten selbst betrift, die mit einander um die Souverainität streiten; so ist es das Verhältniß des Krieges gegen einander, eines Zustandes, in welchem keine Parthey über die andere eine Oberherrschaft hat, folglich auch keiner den andern dafür bestrafen

kann,

kann, daß er sein vermeintes Recht nach Kriegsgesetzen mit Gewalt ausführen will, wenn er ihn gleich besiegt, und zum Nachgeben gezwungen hat. Wenn man aber auch in gewissen Fällen, nemlich da, wo der Unterthan gegen seine Verpflichtung sich dem Souverain widersetzt, oder Ansprüche auf Souverainität macht, oder wo die eine Partey auch nicht einmal einen Rechtsvorwand haben kann, ein Recht zur Bestrafung derselben anerkennen wollte; so könnte dieses Recht sich doch niemals auf diejenigen erstrecken, die in dem Verhältnisse der Unterthanen zu diesem Rebellen gestanden, und ihm in solchen Stücken gehorcht haben, die auch ein rechtmäßiger Souverain ihnen hätte gebieten können. Die Erfahrung lehrt, daß die Noth die streitenden Parteien endlich, nachdem sie alle Grausamkeiten gegen einander verübt haben, dahin bringt, sich nach Kriegsgebrauch zu behandeln. Wenn die französischen Emigranten nur stärker und unabhängiger wären, die Franzosen würden bald ihre grausame Maxime, wornach sie ihnen als Kriegsgefangenen den Pardon schlechterdings verweigerten, haben aufgeben müssen. In der Vendée wurde das Kriegsrecht schon mehr beobachtet; ein Zeichen, daß dort die Feinde furchtbarer waren. Die alliirten Mächte hätten anfänglich gern alle französische Republikaner als Rebellen behandelt.

Aber

Aber die vielen hunderttausend Arme, welche das jus talionis ausüben möchten, bewirkten doch, daß sie wenigstens mit ihren Soldaten, nach Kriegsgebrauch verfuhren. Und was konnte das Gefangenhalten einiger Konventsdeputirten anders bewirken, als daß der Konvent wieder Personen, die mit dem Feinde verbunden waren, ins Gefängniß warf? Und an dergleichen Gelegenheiten, das Wiedervergeltungsrecht oft auf eine grausame Art auszuüben, kann es einem großen Volke nie fehlen. Was kann es also helfen, da die Rolle des Oberherrn spielen zu wollen, wo man weder zugestandenes Recht noch hinlängliche Macht hat?

4) Wenn eine Person, es sey eine natürliche oder künstliche, im Besitze der Souverainität ist, und ein Unterthan übt entweder als Organ auf ihren Befehl, oder als bloßer Unterthan, aus der allgemeinen Pflicht eines Unterthanen, Gewalt gegen einen andern aus, gesetzt, es sey dieses auch die Person des unterdrückten Souverains selbst; so kann der letztere, im Fall er wieder in seine Würde eingesetzt wird, oder andere, die sein Recht vertheidigen, den, der in einem solchen Verhältnisse solche Gewalt gegen ihn gebrauchte, wozu ihn sein Souverain berechtigte oder verpflichtete, nicht strafbar finden. Denn er gehorcht dem Regenten, der im

Besitze ist; mit welchem Rechte er es sey, darum hat er sich als Unterthan nicht zu bekümmern. Thut jener Unrecht, so hat er es zu verantworten, nicht der Unterhan, der einem Gebote, das jeder rechtmäßige Regent ebenfalls geben könnte, gehorcht. Setzet, der französische Nationalkonvent, der damals im Besitz der souverainen Gewalt war, fand es für nöthig, Ludwig den 16ten gefangen zu halten; so hat dieser allein seine Handlung zu verantworten, und keiner derer, die als Organ von ihm zu dieser Gefangenhaltung gebraucht wurden. Die Wachen, die ihn entschlüpfen lassen, werden mit Recht bestraft, und Niemand, auch Ludwig selbst nicht, wenn er wieder König von Frankreich geworden wäre, würde berechtiget gewesen seyn, sie für ihre Treue gegen ihren damaligen Souverain zu bestrafen. Setzet nun, Ludwig entwische seinem Gefängnisse, der Nationalkonvent gibt in allen Städten Befehl, alle verdächtige Personen anzuhalten, und den entflohenen König auszuspühren; so wird jede Municipalität verpflichtet seyn, eben so genau nachzuforschen, als ob ein Steckbrief sie aufforderte; und setzet, es fange den Flüchtling ein Unterthan auf, der nicht ausdrücklich dazu aufgefordert ist, blos um der allgemeinen unvollkommenen Pflicht willen, die ihm obliegt, die Zwecke seines Souverains auf alle rechtliche Art zu beför-

dern; so ist sowohl die Obrigkeit, welche genau nach dem Flüchtlinge forscht, als auch der Mann, der aus Patriotismus den Entflohenen in die Hände des Souverains zurück liefert, nicht nur völlig schuldlos; sondern beide handeln auch ihrer Pflicht gemäs, und das Unrecht, welches dem unglücklichen König der Souverain zufügt, kann diesen Werkzeugen seiner Macht schlechterdings nicht zugerechnet werden, und sie können deshalb auf keine Weise strafbar seyn, sondern müssen vielmehr wegen ihrer Treue, und von dem der darunter leidet, gelobt werden. Wenn Drouet Postmeister in Athen gewesen wäre, und Sokrates, von dem er wußte, daß er in Athen von den Archonten gefangen gehalten werden sollte, wäre entflohen, und hätte von ihm verlangt, daß er ihm forthelfen sollte; so hätte er die Verbindlichkeit gehabt, dem Staate den Sokrates wieder in die Hände zu liefern, gesetzt, er hätte auch gewußt, daß er diesen tugendhaften Mann unschuldig hinrichten würde. Denn daß der Souverain seine Pflicht verletzt, das hat der Unterthan nicht zu verantworten; und wenn er auch gleich durch die Beobachtung seiner Pflicht dazu beiträgt, daß jener sein Unrecht desto eher thun kann; so hört doch seine Handlung um dieser übeln Folgen willen, die er jedoch gar nicht will, darum nicht auf, Pflicht zu seyn. Die Pflicht des

Unter=

Unterthanen ist aber, dem Souverain in allen Stücken, die ein Souverain nur immer von ihm verlangen kann, zu gehorchen, und sich übrigens um das, wozu der Souverain das, was er ihm leistet, gebrauchen mag, nicht zu bekümmern, weil er es nicht zu verantworten hat.

In diesem letztern Punkte sind die gemeinen Urtheile über Recht und Unrecht außerordentlich unrichtig, welches wieder daher kömmt, daß man das eigentliche Kennzeichen der Pflicht, nemlich die Allgemeinheit der Maxime vergißt, und die Folgen der Handlungen, das Nützliche oder Schädliche dazu erhebt, wo denn natürlich, der Unsicherheit dieses Kriteriums nicht zu gedenken, der eine das seinen Absichten sehr zuwider, d. h. sehr schädlich findet, was der andere den seinigen sehr gemäs, d. i. für sehr nützlich hält; und somit wird denn hier das bis in den Abgrund der Hölle verflucht, was dort bis in den Himmel erhoben wird. André wird in Amerika als ein Verbrecher hingerichtet, während daß man ihm in England Ehrensäulen setzt. Drouet wird in Oesterreich um derjenigen Handlung willen schimpflich behandelt, weshalb man ihn in Frankreich als einen Patrioten preiset. Prüft man das Verfahren beider Männer nicht nach den Folgen, sondern nach den Maximen, die ihnen zum

Grunde lagen, so wird man bald das Wahre in der Sache finden, und richtig beurtheilen können, ob sie recht oder unrecht handelten. Wenn z. B. jeder Unterthan nach der Maxime verführe: dem machthabenden Souverain in allen Stücken Folge zu leisten, die ein rechmäßiger Souverain von ihm nur fordern kann, und alle seine Zwecke, die als Recht gedacht werden, zu befördern, ohne darüber zu raisonniren, ob der Souverain auch selbst recht daran thue; so würde es offenbar ganz wohl um den Staat stehen, und alle Souveraine können nicht minder, als alle Unterthanen mit einstimmen. Wenn man also Drouets famöse Anhaltung des flüchtigen Königes, welche doch aus dieser Maxime floß, für unrecht hält, so geschiehet dieses nur deshalb, weil sie einer Neigung widerspricht, der zu Gunsten man sich gern eine Ausnahme vom Rechte erlauben möchte. Eben so erhellet das Unrechtmäßige der Andréischen Verrätherey augenblicklich, so bald man nur die Maxime, nach der er handelte, darstellt, welche keine andere seyn konnte, als: „Ich will meinem Vaterlande einen Dienst, „mit Verletzung der allgemeinen Pflicht der Ehr„lichkeit gegen andere, erweisen; oder: „Ich „will unter dem Schein eines Unterthanen des „Feindes, die Feinde betriegen, um dadurch mei„nem Vaterlande Vortheil zu schaffen.„ Die

erste

erste Maxime ist offenbar unmoralisch, und die letztere verräth ihre Ungerechtigkeit, und zugleich das Befugniß des Feindes, ihn als Verbrecher zu strafen. Denn wer die Maske eines Unterthanen annimmt, unterwirft sich eben dadurch auch den Staatsgesetzen, und wenn er daher unter dieser Maske Verrätherey treibt; so wird die Strafe, welche das Landesgesetz bestimmt, mit Recht an ihm vollzogen.

Im Kriege vertheidigen Staaten gegen einander ihr Recht mit Gewalt. Keiner der kriegenden Parteien hat ein zu Recht beständiges Urtheil über den andern. Jeder hat ein Recht, sein eigener Richter zu seyn, und nur der Vergleich oder die völlige Vernichtung des einen durch den andern, kann den Streit beenden. Im Kriege hat daher auch kein Unterthan eine rechtskräftige Stimme, und kann sich also kein praktisches *) Urtheil über

*) Spekulative Urtheile mögen die Unterthanen fällen. Diese Freiheit darf ihnen nie genommen werden. Denn so abweichend diese auch von der Meinung ihres eigenen Staats seyn mögen; so sagen sie sich doch dadurch nicht von ihren Verbindlichkeiten gegen denselben los. Wenn ein französischer oder englischer Unterthan den Krieg,

den

die Parteien, d. h. ein solches, das er in Ausführung bringen dürfte, anmaßen. Hieraus fließen folgende Grundsätze, in Beziehung auf das Betragen der Unterthanen, die ich hier nur noch ganz kurz anzeige:

1) Da im Kriege nur Staat gegen Staat ficht; so darf kein Unterthan, als solcher, sich in den Streit mengen. Armeen sind die Arme des Staats.

den sein Staat führt, für unnütz oder ungerecht hält; so behält er doch die Verbindlichkeit, die Ausschreibungen seines Souverains zu Kontributionen, ja so gar zu Werbungen, in so weit sie ihn angehen, zu befolgen. Denn er hat weder das Unschickliche, noch das Ungerechte in den Handlungen seines Staats zu verantworten, hat aber die bleibende Pflicht, alles, was ihm der Staat gebietet, zu thun, wenn das, was er ihm befiehlt, nur für sich selbst betrachtet, d. i. der Maxime nach, die er dabey befolgt, nicht ungerecht ist. Einen Spion abzugeben, ist an sich ungerecht. Diese Rolle zu spielen, kann also kein Staat seinen Unterthanen befehlen. Aber gegen den Feind als Soldat zu fechten, ist nicht an sich, folglich auch nicht in der Handlung des Soldaten unrecht, obgleich der Staat das Fechten mit Unrecht anfangen kann, welches aber der Soldat nicht zu verantworten hat.

Staats. Diese müssen also ihr Heil gegen einander versuchen. Aber wenn ein Soldat Bürger, Weiber und Kinder plündert, so verdient er so gut Bestrafung, selbst von seinem Anführer, als wenn Bürger und Bauern auf ein feindliches Regiment aus den Häusern schießen, oder sich sonst für ihren Kopf, ohne dazu vom Staate organisirt zu seyn, Gewaltthätigkeiten gegen die Feinde erlauben.

2) Wenn Magistráte, als Organe des Staats, der Gewalt nachgeben, und den Willen des Feindes, so weit und überhaupt er als eine Staatsverordnung gedacht werden kann, gesetzmäßig ausführen; so handeln sie nicht gegen ihre Pflicht. Denn ihr eigener Souverain muß in die Maxime einstimmen: „Das, was der Feind durch unordent„liche Gewalt erzwingen könnte und würde, lieber „nach Principien der Gleichheit und Proportion, „durch seine eigenen Organe zusammen bringen zu „lassen.„

3) Sich aus Zwang zu unterwerfen, oder dem Feinde den Huldigungseid zu leisten, wo der Staat nicht stark genug ist, dem Feinde die Bedrückung zu verwehren, ist keine Beleidigung des alten Souverains; und die Verbindlichkeit, die man dadurch gegen den Feind aus Zwang über-

nimmt, geht nie weiter, als so lange er seine Obergewalt durch seine Macht behaupten kann.

4) Unterthanen, die sich mit dem Feinde freiwillig gegen ihren Souverain verbinden, und mit ihm die Güther und Verfassung des Staats zerstören, und also Feinde ihres eigenen Staats werden, sind Verbrecher, und die Absicht, ihrem Staate eine bessere Verfassung zu verschaffen, kann ihre Verrätherey nicht entschuldigen; da, andern mit Uebertretung der Pflichten der Gerechtigkeit, Wohlthaten zu erweisen, nur die Wiederholung der bekannten Geschichte jenes Schuhmachers ist, welcher das Leder stahl, um Schuhe an Arme umsonst vertheilen zu können.

III.

Bey Beurtheilung der Gerechtigkeit kommt blos die Gesezmäßigkeit der Handlungen in Anschlag. Will man ihren moralischen Werth bestimmen: so muß die innere Gesinnung angegeben werden, aus welcher die Handlungen geflossen sind. Dieses ist sehr schwer, weil eine und eben dieselbe äußere Handlung sehr entgegengesetzte Bewegungsgründe haben kann. Dennoch gibt es kein anderes Mittel, die innern Bewegungsgründe zu erforschen, als die Handlungen selbst, und da von der

Beur=

Beurtheilung dieses Punktes, die Achtung oder Verachtung abhängt, die wir jemanden beweisen; so ist es sehr wichtig, die Grundsätze zu kennen, von welchen das moralische Urtheil geleitet werden muß.

Im Allgemeinen müssen wir bemerken, daß alle moralischen Beurtheilungen in Bestimmung des Grades der Moralität bloße Wahrscheinlichkeitsurtheile sind. Ob eine Person überhaupt frey handle oder nicht; davon müssen wir gewiß seyn können. Denn hiervon hängt der Gebrauch der Gewalt gegen sie ab, und es ist nicht erlaubt, einen andern zu strafen, weil es blos wahrscheinlich ist, daß er ungerecht gehandelt habe. Die Zurechnung einer ungerechten Handlung setzt aber allemal Freiheit voraus. Folglich müssen wir wenigstens darin, ob der andere frey gehandelt habe oder nicht, gewiß seyn, wenn wir seine Handlung überhaupt moralisch beurtheilen wollen. Um die Freiheit eines handelnden Wesens aber überhaupt zu bestimmen, ist weder Gelehrsamkeit noch spekulative Weisheit nöthig. Ein leichtes sehr populäres Merkmehl reicht dazu vollkommen hin, welches darin besteht, daß sich jemand der Verpflichtung überhaupt bewußt sey. Der populäre Grundsatz, der zugleich vor der tiefsinnigsten Vernunft die Probe hält, ist:

Wer sich seiner Pflicht bewußt ist, oder nach Erfahrungsregeln hätte bewußt seyn können, ist frey. Es gibt nur Eine Moral, und die öffentlichen politischen Verhältnisse können daher nach keinen andern moralischen Gesetzen beurtheilt werden, als die Privatverhältnisse des bürgerlichen Lebens. Wenn es überhaupt unrecht ist, sein Wort nicht zu halten: so ist es auch für den Staat unrecht. Es gibt schlechterdings keine moralischen Ausnahmen für Könige, Fürsten oder Staaten, keine heimliche Vorbehalte bey Verträgen, die der Staat sich allein zu Gute halten könnte; keine Rechtsverletzungen von Seiten des Staats, die aus dem Punkte des gemeinen Bestens zu rechtfertigen wären. Die Verirrungen dieser Art kommen sämmtlich daher, daß man in der Spekulation ein falsches Merkmahl des Sittlich-Guten zum Grunde legt, und entweder das Gemeinnützliche oder des Staats Beste, oder die allgemeine Glückseligkeit zum höchsten Entscheidungsgrunde der moralischen Beurtheilung macht, da doch sämmtliche genannte Zwecke nur unter gewissen Einschränkungen moralischer Weise begehrungswerth sind. Es gelten daher alle in der Moral *) gegebenen Regeln der Beurtheilung des sittlichen Werths

der

*) S. meine philosophische Sittenlehre, Halle 1794. S. 149. ꝛc.

der Handlungen und des Charakters, auch für politische Handlungen und Verhältnisse, und zur Anwendung derselben wird nichts erfordert, als daß die Fälle gehörig bestimmt werden, und daß die Urtheilskraft stark genug sey, um die allgemeinen Merkmahle in den einzelnen Fällen richtig anzuerkennen.

Die Regeln in Beziehung auf die politischen Handlungen und Verhältnisse können so bestimmt werden:

1) Keine politische Unternehmung oder Handlung, welche illegal ist, oder einer Handlung widerspricht, welche durch die Pflicht geboten ist, kann gut seyn, wenn ihr auch noch so begehrungswürdige Absichten zum Grunde liegen oder noch so herrliche Folgen daraus fließen sollten.

Man wird diese Regel ziemlich allgemein zugestehen. Wenn man nur erst einig ist, daß eine Handlung unrecht sey; so wird man nicht sagen, daß eben dieselbe Handlung doch auch recht seyn könne. Mehr Schwierigkeiten möchten sich bey der Frage selbst; ob denn diese oder jene Handlung illegal sey? finden. Denn diejenigen, welche das Nützliche oder auch Gemeinnützige zum höchsten Kennzeichen des Rechts machen, werden vieles für

Recht

Recht erklären, was nach gemeinen moralischen Begriffen das höchste Unrecht ist. Die heimliche Ermordung eines Tyrannen, der gewaltsame Eingriff des Regenten in die Rechte eines dritten ꝛc. ist oft durch die besten Absichten hervorgebracht, und von den herrlichsten Folgen begleitet worden, und wenn man das Nützliche zum Kennzeichen des Guten macht; so wird man diese Rechtsverletzungen für moralische Heldenthaten erklären müssen, da hingegen derjenige, welcher das Recht selbst für etwas absolutes hält, das nicht von seinen Folgen abhängig ist, diese Handlungen für Rechtsverletzungen, also für illegale Handlungen ansehen muß, denen nicht der geringste moralische Werth zukommen kann.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß das Nützliche und das Gemeinnützige sehr oft auch rechtmäßig und gut ist, und daher kann es den Menschen allerdings in vielen Fällen leiten, ohne ihn irre zu führen. Er wird häufig recht thun, wenn er stets das thut, was das gemeine Beste erfodert. Aber immer wird er doch nicht recht thun, wenn er sich durch dieses Kennzeichen ausschließlich bestimmen läßt, weil das Recht, das Nützliche und selbst das Gemeinnützige in vielen Fällen einschränkt. Der Tod eines Tyrannen, oder auch eines einfältigen Regenten würde oft dem gemeinen Besten sehr

gemäs

gemäs seyn, aber seine Ermordung würde dennoch eine ungerechte Handlung seyn, weil das Recht, welches dieser Mensch auf sein Leben hat, ganz unabhängig von dem Verhältniß desselben zum gemeinen Besten ist. Allen Streitigkeiten hierüber kann die folgende Regel vorbeugen.

2) Keine politische Handlung ist gut, wenn es auch nur möglich wäre, daß durch sie das Recht irgend eines Menschen verletzt würde, und wenn auch dadurch noch so viel Gutes beabsichtiget wäre.

Niemand darf auf die Gefahr, daß er etwas Böses thue, etwas Gutes bewerkstelligen wollen. Denn ihm soll nicht so wohl daran gelegen seyn, daß er große Thaten thue, und viel in der Welt ausrichte, als vielmehr daran, daß er alles nach Tugendgesetzen verrichtet. Daher muß der Mensch in Ansehung dessen, was ihm die Pflicht vorschreibt, schlechterdings gewiß seyn, und die geringste Möglichkeit, daß eine Handlung der Pflicht widersprechen und unrecht seyn könnte, muß ein hinreichender Bestimmungsgrund seyn, ihn von der Handlung abzuhalten. Denn es kann ihm niemals an andern Gelegenheiten fehlen, wo er auf eine solche Art thätig seyn kann, daß er gewiß weiß, es sey seine Pflicht, hier so und nicht anders zu handeln.

Daß man seiner Freunde Vertrauen nicht mißbrauchen, und Niemanden heimlich morden solle, wußte Brutus gewiß: das einhellige Urtheil aller Zeiten und aller Völker bestätigte die Richtigkeit seines Urtheils. Daß jedermann die Pflicht habe, einen Tyrannen zu ermorden, wenn er Gelegenheit dazu findet, mußte ihm wenigstens zweifelhaft seyn. Denn unmöglich konnte er alle Leute, welche diese Ermordung unterließen, für niederträchtig halten, wie einen, der seinen Freund verräth, oder einen Wanderer mit dem Dolche niederstößt. Er mußte also wenigstens zweifelhaft bleiben, ob jedermann verpflichtet sey, einen Tyrannen heimlich zu ermorden, der nur Gelegenheit dazu hätte. Wenn er aber zweifelhaft war, daß jedermann dazu verpflichtet wäre; so mußte er noch mehr daran zweifeln, ob Er dazu verpflichtet sey. Dabey mußte es ihm wenigstens zweifelhaft seyn, ob er nicht das Recht eines Menschen durch dessen Ermordung kränke, und wenn er von dem Gegentheile dennoch gewiß war; so konnte seine Gewißheit unmöglich von moralischen Reflexionen, sondern allein von Leidenschaften und subjektiven Ursachen gewirkt seyn. In seiner Handlung ist daher nichts moralisch gutes.

Daß eine Privatperson berechtiget oder verpflichtet sey, einen ungerechten Regenten zu bestrafen,

sen, muß mindestens immer moralisch ungewiß blei-
ben, und diese Ungewißheit allein, ist hinreichend
zu beweisen, daß die Handlungen der Corday's,
Brutus ꝛc. nicht aus Pflicht herrühren. Denn
Niemand kann eine Handlung aus Pflicht thun, bey
der er besorgen muß, daß es wenigstens möglich
sey, daß er dadurch jemandes Recht verletze.

Hieraus läßt sich auch die Moralität revolu-
tionärer Handlungen beurtheilen. Daß es Pflicht
sey, Beleidigungen zu erdulden, welche man durch
gesetzmäßige Mittel nicht verwehren kann, ist ge-
wiß, daß es aber Pflicht für einen Privatmann
oder für einen ganzen Haufen von Privatleuten sey,
öffentliche Ungerechtigkeiten mit beliebiger Gewalt
zu strafen, und eine neue Form mit Gewalt einzu-
führen, wobey vermeintlich jene Ungerechtigkeiten
nicht mehr statt finden können, ist wenigstens höchst
ungewiß. Denn es bleibt dabey immer möglich, daß
dadurch eines andern Recht verletzt wird. Und diese
Ungewißheit hebt die Pflicht schon von selbst auf,
weil nichts Pflicht seyn kann, wo gegen einen an-
dern Gewalt gebraucht wird, und es doch noch zwei-
felhaft ist, ob die Gewalt rechtmäßig sey. Daß
dieses Urtheil auch allgemein gebilligt wird, sieht
man auch daraus, daß noch Niemand einen Mann
deshalb für einen Schurken erklärt hat, weil er
Beleidigungen des Staats mit Würde ertrug, ohne

sich

sich zur Wehre zu stellen. Wäre es Pflicht, alle Gewalt gegen ein solches Verfahren aufzubieten; so müßte man den Sokrates für einen Schurken erklären, daß er nicht zuvor alle seine Kräfte anstrengte, das Volk gegen den Areopagus in Harnisch zu bringen, ehe er den Giftbecher trank.

3) Keine politische Handlung ist moralisch gut, welche von zwey entgegengesetzten Parteien nach ihrem verschiedenen Interesse bald für gut und bald für schlecht erkannt wird, je nachdem die Handlung von den ihrigen oder von fremden herrührt.

Wenn eine Handlung einmal gut ist; so kann sie unmöglich dadurch schlecht werden, daß ich die nachtheiligen Folgen davon habe. Wenn alte Soldaten des Feindes ihre Pflicht genau erfüllen, und die Armee meines Vaterlandes besiegen; so kann dieses sehr nachtheilig für mein Vaterland seyn; aber die Erfüllung der Pflicht wird an den feindlichen Soldaten stets geachtet werden müssen. Beide Parteien sind darin einig, daß Muth und Tapferkeit, welche sich zugleich in den Schranken der Gerechtigkeit halten, auch an dem Feinde achtungswerthe Eigenschaften sind. Meuchelmord, Giftmischerey, Verrath, Spionerie ꝛc. wird aber nur von der Partey für gut erklärt, welche sich Vortheile davon verspricht, die entgegengesetzte

behan-

behandelt dergleichen Handlungen als Verbrechen. Sie schätzt das an den ihrigen, was sie an den Feinden bestraft. Nun kann sich aber das Gute nie abändern, es mag für oder gegen mich gerichtet seyn. Ich muß es allenthalben achten. Hier ist also ein sicheres Zeichen, daß diese Handlungen nicht gut seyn können, daß die eine Partey blos das Interesse bestimmt, etwas für gut zu erklären, weil es ihnen nützlich ist. Man muß indessen hierbey wohl bedenken, daß das Faktum oder die Handlung selbst im Reinen seyn muß, ehe das Urtheil gefällt wird. Beide Parteien müssen einerley Vorstellung von der Materie der Handlung selbst haben. Denn wenn eine und eben dieselbe Handlung verschiedentlich vorgestellt wird; so urtheilen die Parteien über verschiedene Gegenstände, und dann kann eine Verschiedenheit des Urtheils ohne allen Widerspruch statt finden.

Obgleich das Illegale in einer Handlung ein sicherer Grund ist, auf Mangel der Moralität, und da, wo eine Fertigkeit in dergleichen illegalen Handlungen ist, auf Unsittlichkeit und Lasterhaftigkeit des Charakters zu schließen; so ist doch die Gesetzmäßigkeit oder Legalität der Handlungen keine hinreichende Ursache, auf einen sittlichen Grund derselben zu schließen oder zu bestimmen, daß die Maxime, aus welcher die legalen Handlungen geflossen

sind, eine sittliche sey. Denn es gibt insonderheit in politischen Verhältnissen eine große Menge Triebfedern, welche solche Handlungen hervortreiben, die der äußeren Erscheinung nach, eben so beschaffen sind, als wie sie das moralische Gesetz gebietet. Ein Regent hat den größten Vortheil dabey, daß seine Unterthanen im Ganzen sich wohl befinden, daß strenge Gerechtigkeit geübt, die Abgaben gehörig vertheilt werden, daß er im guten Verhältnisse mit seinen mächtigen Nachbarn bleibe ꝛc. und der Unterthan wird durch Furcht und Hofnung angetrieben, vieles gegen den Staat zu leisten, was auch die Pflicht von ihm fodert.

Das einzige Kennzeichen, was zu einem Schlusse auf einen innern moralischen Grund, oder auf einen sittlichen Charakter zu schließen berechtigt, ist die Uebereinstimmung mehrerer Fälle oder aller uns bekannten Handlungen mit dem Sittengesetze. Es gibt nemlich keine einzige Neigung, kein einziges eigennütziges Princip, welches in allen seinen Wirkungen mit dem sittlichen Princip zusammen fällt. Ein König findet freilich seinen Vortheil dabey, daß in seinem Lande im Ganzen die Gerechtigkeit verwaltet werde: zuweilen wird aber doch eine Ungerechtigkeit seinem Vortheile gemäßer seyn, als die Gerechtigkeit. Wird er also von dem Vortheile getrieben; so wird er kein Bedenken tragen, da eine Ausnahme zu machen,

chen, wo die Gerechtigkeit seinen Wünschen nicht gemäs ist. Würde er hingegen auch da den Grundsätzen der Gerechtigkeit treu bleiben, wo sein eigner Vortheil oder seine Leidenschaft das Gegentheil verlangt; so würde mit Recht ein moralisches Princip in ihm angenommen werden. Die Regel, wornach man auf innere moralische Güte eines politischen Charakters schließen kann, wird daher folgende seyn:

4) Wenn alle politischen Handlungen, die wir bemerken können, mit den Gesetzen der Gerechtigkeit und Güte überein stimmen; so rühren sie wahrscheinlich aus einem moralischen Grunde her, und jemehr wir dergleichen übereinstimmende Handlungen an einer Person bemerkt haben, desto wahrscheinlicher wird der moralische Geist derselben. Jede Ausnahme bringt einen gerechten Verdacht hervor, daß auch die legalen Handlungen aus unreiner Quelle geflossen sind, und je mehrere solcher Ausnahmen entgegen stehen, desto größer und desto gegründeter wird der Verdacht.

Alle Eroberungen streiten mit dem öffentlichen moralischen Charakter, und es läßt sich kein Fall denken, in welchem ein Volk ein Recht oder wohl gar eine Pflicht haben könnte, sich eines andern Eigenthums mit Gewalt zu bemächtigen, oder es unter seine Botmäßigkeit zu zwingen. Selbst die

Besorgniß der eignen Unsicherheit kann hierzu keinen gültigen Vorwand geben. Denn wer stark genug ist, ein Volk zu unterjochen, ist auch stark genug, sich gegen dasselbe zu sichern. Und die Furcht vor künftigen möglichen Beleidigungen, kann nie ein Grund seyn, gewaltsame Mittel zu deren Verhütung anzuwenden. Eingriffe in die Rechte einzelner Personen, Machtsprüche ꝛc. machen den öffentlichen politischen Charakter allemal verdächtig, wenn sie auch aus einem scheinbaren Eifer für das Recht selbst herrührten. Denn ein Eifer, der das Recht in irgend einer Person nicht achtet, kann nie moralisch gut seyn. Eben so müssen alle gewaltsame Unternehmungen gegen den Staat die moralische Gesinnung ihrer Urheber verdächtig machen, wenn sie auch noch so viel von Beförderung des gemeinen Wohls schwatzen. Denn daß dieses nach öffentlichen Gesetzen befördert werde, ist zwar nach moralischen Principien nothwendig, aber nicht, daß es durch jedes beliebige Mittel befördert werde. Was also der Mensch durch Mittel, die den öffentlichen Gesetzen gemäs sind, nicht ausrichten kann, dazu ist er auch nicht verpflichtet. Die mehresten politischen Heiligen sind bloße Scheinheilige.

V.

V.

Ueber

das moraliſche Gefühl.

Unter der unendlichen Zahl derer Dinge, die sich unserm Blicke immer mehr und mehr zu entziehen scheinen, je weiter wir sie verfolgen, und die dennoch Reiz genug behalten, um den Forscher in unabsehliche Weiten mit sich fortzureißen, trifft man auch die Gefühle an. Es ist wohl nie daran zu denken, ihre Natur zu ergründen; aber die Zwecke derselben aufzusuchen, ihre weise Vertheilung zu bewundern, die großen Absichten kennen zu lernen, die durch sie vollführt werden; zu bemerken, wie sie das Mittel sind, wodurch alle lebendige Wesen in Thätigkeit gesetzt werden, und wie selbst Vernunft und Verstand, ohne sie, nur todte Kräfte in unsrer Natur seyn würden; dergleichen Betrachtungen gewähren ein Vergnügen, das vielleicht um desto größer ist, jemehr man durch das Nachdenken selbst überzeugt wird, daß das Feld der Nachforschung auch hier unendlich sey: wo sich also noch ein unermeßlicher Stoff der entzückendsten Bewunderung und des tiefsten Erstaunens findet.

Alle Gefühle kann man, ihrem Ursprunge nach, in Organ-Gefühle und Erkenntniß-Gefühle eintheilen. Erstere sind solche, welche aus der bloßen Veränderung der Organe, ohne Dazwi-

schenkunft irgend einer Vorstellung entspringen, letztere solche, welche durch Vorstellungen erregt werden. Diese sind nun entweder Sinnes-Gefühle oder Geschmacks-Gefühle oder Vernunft-Gefühle. Erstere sind solche, welche aus der erkannten Beziehung der Dinge auf sinnliche Bedürfnisse entspringen; die andern solche, welche aus der ästhetischen Beurtheilung der Gegenstände entstehen; die letzteren haben ihren Ursprung in den Vernunfterkenntnissen. Da letztere theils theoretisch, theils praktisch sind; so können auch die Vernunft-Gefühle in theoretische und praktische eingetheilt werden. Theoretische Gefühle werden durch die Wirkungen der erkennenden Vernunft erzeugt, wie Beyfall, Ueberzeugung ꝛc. praktische durch die Erkenntniß sittlicher Gesetze.

Das praktische Gefühl heißt auch das moralische, und mit Vorbeygehung aller übrigen soll diese Abhandlung blos einige Bemerkungen über dieses letztere liefern. Dieses ist unter allen das interessanteste, weil die ganze Würde des Menschen daran hängt, und es ist uns also an einer richtigen Vorstellung desselben, äußerst viel gelegen.

Die Verwirrung der Begriffe, die so oft ihren nachtheiligen Einfluß in den Wissenschaften äußert, hat

hat ohne Zweifel auch größtentheils die Streitigkeiten über das moralische Gefühl veranlaßt. Wenn man das moralische Gefühl, als das Vermögen erklärt, die sittlichen Handlungen aus dunkeln Gründen zu beurtheilen; so muß man den ganzen Faden nützlicher Untersuchungen verlieren. Denn man verwechselt hier das, was mit den Handlungen der Vernunft verbunden ist, offenbar mit den Handlungen der Vernunft selbst. Das Urtheilen ist ganz und gar keine Funktion der Gefühle, und man kann weder deutliche noch undeutliche Urtheile vermittelst derselben fällen. Ein Wahrheits- und Schönheitsgefühl u. s. w., sind eben solche Undinge, wenn sie nicht Gefühle bedeuten, die mit der Erkenntniß des Wahren und Schönen verbunden sind; sondern selbst Vermögen seyn sollen, über das Wahre und Schöne zu urtheilen, mithin durch sie die Grundsätze des Wahren und Schönen als gegeben angesehen werden. Die Gefühle sind eine von dem Erkenntnißvermögen ganz verschiedene Einrichtung der Natur, die zwar die Urtheile begleiten, aber nicht mit ihnen einerley sind *). Denn wenn

*) Die philosophische Hypothese, daß die ganze Sinnlichkeit nichts anders, als eine (obgleich nur blinde) Aeußerung der Urtheilskraft sey, die nur, verworren wahrgenommen, Sinnlichkeit heiße,

wir uns auch der Verstandes- und Vernunfthandlungen nicht allemal bewußt sind, und nur die durch sie gewirkten Gefühle wahrnehmen; so muß es doch möglich seyn, die Gründe derselben bey fortgesetzter Anstrengung des Nachdenkens aufzufinden: und wenn sie noch nicht aufgefunden sind; dürfen wir doch keinesweges die Ursachen mit den Wirkungen verwechseln, oder sie auch nur für homogen halten. Denn eine Wirkung kann uns ganz wohl Anlaß geben, die ihr ganz heterogene Ursache zu entdecken. Die ganze Theorie der schönen Künste, und der größte Theil der Erfahrungsseelenlehre, beschäftiget sich damit, die Reflexionen und Verstandeshandlungen, welche im Dunkeln vorgehen, und sich nur durch ihre ganz ungleichartigen Wirkungen offenbaren, ins Bewußtseyn zu rufen. Aber man behauptet ganz ohne Grund, daß die gewirkten Gefühle des Vergnügens oder Mißvergnügens nichts sind, als die Urtheile selbst, nur verworren dargestellt, und irret ganz gewiß, wenn

heiße, hat unstreitig auch der Untersuchung über die Gefühle eine ganz falsche Richtung gegeben. Man begreift wenigstens hieraus, wie man behaupten könne, daß die Urtheilskraft in manchen Fällen als Gefühl erscheinen könne. Eine Behauptung, der um dieser Hypothese willen allein, noch keine Gültigkeit zugestanden werden kann.

wenn man sich einbildet, diese Gefühle selbst in Urtheile aufgelößt zu haben, da man doch nur die Ursachen ausfindig gemacht hat, durch welche die Gefühle, die mit den Urtheilen ganz heterogener Natur sind, hervorgebracht worden. Man müßte zeigen können, wie ein Urtheil oder ein Begriff in ein Gefühl, oder ein Gefühl in ein Urtheil übergehen könnte, wenn man ihre Gleichartigkeit darthun wollte. Ein Unternehmen, an welches sich wohl keiner, der die Foderung versteht, wagen wird. So lange aber dieses nicht ist, können wir die Gefühle nur so erkennen, wie sie uns gegeben sind, d. h. als Erfolge in der sinnlichen Natur, die durch unsre eigne oder fremde Kräfte möglich werden. Den Grund dieser Erfolge, und ihres Zusammenhanges mit ihren heterogenen Ursachen zu zeigen, möchte wohl für uns eben so unmöglich seyn, als es unmöglich ist, die Art des Zusammenhanges irgend einer andern Ursache mit ihrer Wirkung zu erklären, und es wäre viel zu kühn, um des Bedürfnisses unsrer Vernunft willen, nach welchem sie Einheit verlangt, diese Einheit nicht nur vorauszusetzen, sondern auch sogar, ohne daß sie uns gegeben ist, dieselbe bestimmen zu wollen. Nach diesen vorläufigen Bemerkungen, komme ich zur Abhandlung selbst.

Der höchste Zweck eines vernünftigen Wesens, ist: daß es sich nicht nur durch Nachdenken, Forschen und Erkennen, sondern auch vornemlich durch Thaten wirksam beweise, d. h. daß es die Handlungen nach Vernunftgesetzen durch Selbstthätigkeit bestimme. Der Mensch, der zugleich ein sinnliches Wesen ist, bedarf zu allen Handlungen, welche in die Sinnenwelt, zu der er gehört, einfließen sollen, der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit aber wird zu Handlungen durch Neigungen, die Neigungen durch Gefühle bestimmt. Daher kann sich auch die Vernunft in einer sinnlichen Natur nicht anders thätig beweisen, als daß sie in derselben durch ihre eigne Kraft Gefühle, und durch Gefühle, Neigungen und Abneigungen bewirke. Denn alle Handlungen der Menschen sind ihrer Ausführung nach (obgleich nicht immer ihrer ganzen Caussalität nach) nur durch die Sinnlichkeit möglich, und müssen also auch sinnliche Gründe haben.

Dasjenige Gefühl nun, welches mit der Beurtheilung der Handlungen nach sittlichen Gesetzen verbunden ist, heißt das moralische Gefühl überhaupt, welches verschiedene Modifikationen hat, die ich hier übergehe. Die Neigung, welche das moralische Gefühl hervorbringt, ist Liebe zur Tu-

gend;

gend; die Abneigung, Verabscheuung des Lasters; und wir begreifen nicht, wie ohne das moralische Gefühl, und dessen Folgen in unsrer Natur wirkliche Tugend zu Stande kommen könnte: und ob es gleich übertrieben ist, mit dem Bürger von Genf zu sagen: avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été, que des monstres, si la nature ne leur eut donné la pitié à l'appui de la raison; so kann man doch mit allem Rechte behaupten, daß alle Tugend in unsrer Natur verlohren gehen müßte, wenn die moralischen Gefühle uns genommen würden.

Die Kräfte vollbringen ihr Werk im Dunkeln, und offenbaren sich dem Bewußtseyn immer erst durch Wirkungen. Die Vernunft zeigt sich weit früher in Handlungen, als sie an die Erforschung ihrer eignen Gesetze denkt, oder gar ihr eigenthümliches Geschäft von den Wirkungen der Sinne absondert. Sie hat daher gemeiniglich ihr praktisches Geschäft schon vollendet, ehe sie an die Kritik desselben denkt. Denn ihr Werk muß erst gebauet werden, bevor sie es nach Gesetzen zergliedern kann. Ob daher gleich weder der Begriff einer Vernunft, noch eines Gesetzes der Vernunft in Abstrakto gedacht ist; so ist doch, sobald der Mensch anfängt, Vernunftgesetze auch nur in Konkreto zu erken-

erkennen, oder überhaupt Gesetze unterscheidet, die ihm auch nur nach seiner subjektiven Meinung einen Vorzug vor den Thieren gewähren, das Gefühl der Achtung gegen diese Gesetze, unzertrennlich mit jener Einsicht als eine Wirkung verbunden *).

Denn

*) Achtung ist ein Gefühl, welches nur durch Vernunft gewirkt werden kann, und auch nur mit der Erkenntniß von Vernunftwirkungen verbunden ist. Wo ein vernünftiges Wesen Vernunft (in ihren Wirkungen) entdeckt, da entsteht Achtung. Gelehrsamkeit, Untersuchungen, welche ohne Tiefsinn nicht vollbracht werden konnten; edle Handlungen, kurz alles, wobey wir voraussetzen, daß es ohne die Mitwirkung der Vernunft nicht habe zu Stande kommen können, flößt nothwendig Achtung ein. Die Erkenntniß des Mangels der vernünftigen Gesetze oder des Widerstreits mit denselben erzeugt Verachtung. Ein Gelehrter kann daher meine Achtung erregt haben, wenn ich in seinen Schriften die Stärke seiner Erkenntnißkraft oder den Tiefsinn seines Geistes habe kennen lernen. Aber so bald ich erfahre, daß seine Vernunft nicht stark genug ist, seine Handlungen zu dirigiren, und daß letztere der Vernunft widerstreiten; so tritt eine tiefe Verachtung an die Stelle der Achtung, nicht als ob ich aufhörte, die Gelehrsamkeit zu achten, sondern weil wir von einer starken Vernunft vornemlich fodern, daß sie sich in sittlichen Handlungen

gen

Denn es gehören, bevor die Vernunft sich mit ihrem eignen Bewußtseyn thätig beweiset, und ihre Gesetze abgesondert denkt, oder nur sie anerkennt, wenn sie ihr in Abstrakto vorgehalten werden, eine große gen zeige; und wir finden es daher um so weniger verzeihlich, wenn wirklich eine starke Vernunft da ist, die doch nicht handelt. Daher unterdrückt das stärkere Gefühl das schwächere. Vernünftige Handlungen sind uns an dem Menschen immer das wertheste, und wir achten die handelnde und starke Vernunft nur um desto höher, je weniger gelehrte Kenntnisse und Erziehung ihr zu Hülfe gekommen sind. Diese Achtung ist ein Erfolg, der nothwendig mit der Vorstellung einer frey und sich selbst gleichhandelnden Vernunft, nothwendig verknüpft ist; aber sie kann auch eben so wenig durch andere Dinge erzwungen werden: sie ist ganz allein von der Vernunft abhängig und nur mit der Erkenntniß ihrer Wirkungen nothwendig verknüpft. Rang, Titel und äußere Pracht kann uns zwar im Erstaunen setzen, und unsern Körper zum Bücken bewegen: aber Achtung können sie nicht erzeugen. Das moralische Gefühl ist aber nur eine Art der Achtung, nemlich die Achtung gegen das sittliche Gesetz. Wie nun dieses Gefühl mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes verbunden, warum es gerade so und nicht anders beschaffen sey, ist uns zu erklären gänzlich unmöglich.

große Menge kleiner Thätigkeiten derselben dazu, welche zu beobachten und vollständig darzustellen der menschliche Scharfsinn noch lange umsonst streben wird. Wir wissen nur so viel aus der Erfahrung gewiß, daß, sobald der Mensch Vernunft erkennen und gebrauchen lernt, das Gefühl der Achtung, diese Erkenntniß, so schwach sie auch sey, begleite: obgleich dieses Gefühl nicht immer so viel Kraft hat, daß es gegen die schon zu mächtig gewordenen sinnlichen Neigungen und Begierden die Handlungen bestimmen könnte. Das moralische Gefühl und der damit verknüpfte Wunsch, das thun zu können, was den Vernunftgesetzen gemäs ist (die praktische Liebe zum Guten) ist ein Etwas, das sich in keiner blos sinnlichen Natur findet, das nur mit der Vernunft erwacht und mit derselben einschläft.

Alle Modifikationen, welche die Vernunft annimt, nimmt daher auch das moralische Gefühl an. Bey rohen Nationen, deren Vernunft noch wenig ausgebildet ist, welche so eben erst den thierischen Zustand verlassen, wird man also dieses Gefühl auch nur in einem sehr schwachen Grade antreffen. Völker, welche die Vernunft noch nicht belehrt hat, daß es vernunftmäßiger sey, seinen Feinden zu verzeihen, werden die Grosmuth gegen die Feinde lächerlich finden, und diese Art der

Edel=

Edelmuth wird ihnen sogar verächtlich vorkommen können. Denn die der sinnlichen Natur so sehr schmeichelnde Rachsucht, verstattet dem Urtheile des Fremdlings keinen Eingang zur unparteiischen Vernunft. Die Meinungen, welche ein langer Gebrauch und die Gewohnheit geadelt hat, welche noch dazu von so heftigen Leidenschaften, als Rachsucht und Nationalstolz ist, unterstützt werden, müssen durch weit längere und behutsamere Umwege, als eine feindliche Belehrung ist, ausgerottet werden *). So wie also der Gebrauch der Vernunft durch

*) Es ist eine ganz seltsame Art zu verfahren, wenn man, um zu beweisen, daß die Grundsätze der Sittlichkeit verschieden sind, sich auf die verschiedenen Meinungen der Menschen über sittliche Sätze beruft. Es ist aber gar nicht die Frage, was dieser und jener Mensch, dieses oder jenes Volk von den Sittengesetzen denkt (denn die unvollkommene Erkenntniß dieses oder jenes Volks kömmt hier so wenig in Anschlag, als das wirkliche Thun,) sondern ob ein Mensch oder ein Volk die Sittengesetze aus der ächten Quelle d. i. einzig und allein aus der Vernunft geschöpft habe. Denn so bald sie z. B. blos Erziehung, Gewohnheit oder sinnliche Neigungen zum Grunde haben, sind es keine Sittengesetze, sondern werden nur fälschlich dafür gehalten, und mit der Ausbildung ihrer Vernunft muß sich auch nach und nach das Fürwahrhalten dieser

durch Einfluß der Sinnlichkeit unterdrückt und eingeschränkt wird, in Irrthümer verfällt, eine schiefe Rich-

falschen Gesetze verlieren. Ob übrigens ein Weltweiser die moralischen Gesetze in seiner eignen oder in einer fremden Vernunft suche, ist hier gleich. Denn eine Vernunft kann der andern, so ferne sie Vernunft ist, unmöglich widerstreiten.

Welche reinere und ächtere Quelle könnte aber wohl den Sittengesetzen angewiesen werden, als die göttliche Vernunft selbst? Denn nur sie wird von allem Sinnlichen frey gedacht, und nur in ihr kann der Maasstab angetroffen werden, ob die Gesetze, die wir durch unsre subjektive Vernunft erforschen, auch ächte Sittengesetze sind. Auch hierin müssen wir die über alles erhabene Sittenlehre des reinen Christenthums bewundern; und unsre Verehrung gegen ihren weisen Urheber kann nie groß genug werden. Denn er betrachtet mit Recht die Gottheit, als den obersten Gesetzgeber aller vernünftigen oder sittlichen Wesen, nicht als ob die Gottheit uns auch Gesetze auflegen könnte, die unsrer Vernunft widersprächen; (denn es wäre Unsinn, dieses von der Allweisheit zu denken); sondern damit er neben der Wahrheit, die er uns hierbey entdeckt, unsre Nachforschung noch auf einen Punkt hinleitete, der uns vor allem Irrthume bey einer so wichtigen Materie sichern könnte. Denn was können wir anders thun, um uns eine

wür-

Richtung empfängt, so wird auch das moralische Gefühl entweder gar nicht, oder doch nur wenig

 sicht-

würdige Vorstellung von der Gottheit zu machen, als daß wir unsre eigne Vernunft (in Gedanken) von allem Sinnlichen entkleiden, ihr alle Schranken abnehmen, und uns so durch uns selbst eine Vorstellung von einem Wesen verschaffen, das uns eben so sehr erhebt, wenn wir bedenken, daß wir etwas mit ihm gemein haben, als es uns demüthigt, wenn wir seine unendliche Erhabenheit mit unserm Nichts vergleichen. Und wo können wir das, was unsre eigne von Sinnlichkeit freie Vernunft gebietet, wohl reiner und besser antreffen, als in der unendlichen Quelle alles Guten? — Wir erhalten also unsre Gesetze von der Gottheit, nicht weil sie sie allein will, sondern weil wir sie zugleich als vernünftige Wesen mit ihr wollen, und weil es vermöge unsrer bloßen vernünftigen Natur gar nicht möglich ist, etwas anders zu wollen, als die Gottheit will. Diejenigen, welche die Glückseligkeit zum obersten Bewegungsgrunde und zum Principio der Sittlichkeit machen, schlagen in der That, wohl wider ihre Absicht einen der christlichen Moral gerade entgegengesetzten Weg ein: denn Christus gibt ausdrücklich die Glückseligkeit als eine zwar zu erwartende Folge des moralischen Betragens an: aber er macht sie nirgends zum einzigen und höchsten Bewegungsgrunde unseres Handelns. Er selbst erwähnt als Bewegungs-

grund,

sichtbar. Es kann, so wie die Vernunft, abgestumpft, irrig, geschwächt und verschroben werden.

Dabey

grund, ein von dem Glücke so entferntes Leben zu führen, nur allein den Willen seines Vaters d. h. der höchsten, und also auch zugleich seiner eignen Vernunft: und nur, wenn er diesen erfüllt haben würde, versprach er sich einen seinen Handlungen gemäßen Erfolg. Der Wille der höchsten Vernunft war also der Grund seines Handelns, und einen seinen Handlungen gemäßen Erfolg setzte er zum Voraus. So lernen wir auch nicht aus der Erfahrung, daß auf Tugend allemal Glückseligkeit erfolgen müsse (denn diese lehrt uns nur allzuoft das Gegentheil) sondern wir setzen zum Voraus, daß wenn wir nur tugendhaft sind, ein unsrer geführten Lebensart angemessener Zustand erfolgen werde, ohne daß wir bestimmen können, worin er bestehe, und ohne daß wir also durch die Vorstellung desselben die Mittel finden können, um ihn zu erlangen. Denn wenn mich ein Zweck die Mittel lehren soll, so muß ich den Zweck schlechterdings in Konkreto kennen. Ich kenne aber den Zustand, um dessentwillen ich tugendhaft seyn soll, gar nicht, als blos durch einen allgemeinen Begriff. Also schließe ich hieraus mit Zuverläßigkeit, daß es nicht dieser Zustand sey, welcher mir die Mittel entdecken soll, sondern die gesetzgebende Vernunft selbst: daß ich also nicht um dieses Zustandes willen, sondern um der Gesetze willen handeln muß,

Dabey ist es allen denen Gesetzen unterworfen, nach welchen die übrigen auch sinnlichen Gefühle sich richten. Es überwindet die schwächern, und wird von stärkern in Unthätigkeit gesetzt. Je früher man junge Gemüther zweckmäßig bearbeitet; je weiser das Gleichgewicht ihrer sinnlichen Begierden erhalten, und ihre Leidenschaften gemäßigt werden, je mehr man sie das Gute und Vernünftige zu der Zeit, wo ihre Vernunft noch schläft, mechanisch betreiben läßt, und die guten Gewohnheiten ihnen selbst zu Bedürfnissen macht; je größer die Wärme und je lebhafter das Interesse ist, welches sie bey der Ausübung des Guten selbst an ihren Gesellschaftern verspüren; jemehr der Nationalgeist die Sittlichkeit unterstützt: desto mächtiger wird sich das moralische Gefühl zeigen, wenn die Vernunft erwacht, da es mit keinen rohen und unmäßigen Neigungen zu kämpfen hat.

Es finden sich vornemlich zwey Unregelmäßigkeiten in der Ausbildung des moralischen Gefühls, aus welchen die übrigen, wie aus zwey Wurzeln, alle abgeleitet werden können. Zuerst, wenn die

ob ich gleich meiner Vernunft gemäs, diesen Zustand als einen nothwendigen Anhang der Tugend betrachte, dessen Erwägung mich für die Einbuße sinnlicher Freuden trösten kann.

Vernunft durch falsche Einsicht getäuscht wird, und wenn sie Gesetze, die nicht sittlich sind, für sittliche erkennt und annimmt. Denn mit diesen falschen Gesetzen des Guten und Bösen verknüpft sich ebenfalls ein falsches moralisches Gefühl, und eine Neigung, die zu ungerechten Handlungen in guter Absicht treibt. So bald sich nemlich die Vernunft etwas vorstellt, das Vernunft zur Ursache hat, sollte es auch nur im Dunkeln seyn, so entsteht Achtung: und wenn es ein praktisches Gesetz ist, das moralische Gefühl, und die mit demselben verknüpfte Neigung, demselben gemäs zu handeln. Da nun die Vernunft nicht in jedem Subjekte so stark ist, daß sie ihre eignen Gesetze aus sich selber herausziehen kann, so nimmt sie dieselben, oft ohne eigne Untersuchungen von andern an, bey denen sie Vernunft als etwas ausgemachtes voraussetzt: hält also falsche Grundsätze, die ihr unter dem Titel der ächten gegeben werden, für wahre, und bey einer solchen untergeschobenen Vernunft kann auch das Gefühl nicht anders als bastartartig erscheinen. Gemeiniglich ist es die falsche Religion, welche dergleichen Irrungen veranlaßt, und sie so tief einwurzeln läßt. Diese sind um desto gefährlicher, weil hier die Vernunft nicht zu richten wagt, und die Irrthümer ein heiliger Schein umgibt, welchen das Alter, und das Ansehn der Vorfahren, als die

zwey

zwey mächtigsten Schanzen der Vorurtheile, undurchdringlich macht. Thut überdem Leidenschaft, Eigenliebe oder Stolz der von den Vätern geerbten Meinung Vorschub; so ist die Bemühung, sie auszurotten, nicht selten Jahrhunderte lang vergeblich gewesen. Wenn der Geist des Zeitalters verdunkelt ist, so läßt sich auch die heiligste Religion dazu mißbrauchen. **Die Clements, die Chatels die Ravaillaks** sind gefährliche Beyspiele dieser Art, und die Schwerdter der Bartholomäusnacht in Frankreich, sind weit fürchterlicher, als die Thyrsusstäbe der schwärmenden Bachanten auf Rhodope.

Der **Zweite Fall** ist, wenn die Schwäche nicht in der erkennenden Vernunft liegt, wenn der Verstand und die Vernunft ihren obersten Gesetzen gemäs urtheilen, sobald diese Kräfte allein wirken. Wird aber die Sinnlichkeit zugleich ins Spiel gesetzt, stämmen sich die frühen Gewohnheiten, die eingewurzelten Leidenschaften gegen die Gebote der Vernunft; so unterdrückt die gegenwärtige Allgewalt der Sinne die Aufkeimungen des moralischen Gefühls, und macht es wenigstens zur Zeit des Handelns unwirksam. Aber es gehört eine lange, eine fürchterlichlange Uebung, und der Umgang einer heillosen Gesellschaft dazu, um alle Spuren des moralischen Gefühls zu unterdrücken, die Vernunft

gänzlich zu betäuben, und sie blos zur Sophistin des Sinnenwahns zu machen. Die Gesetze der Wahrheit und der Tugend hängen so wenig von der Willkühr der Menschen ab, daß auch der geübteste Böswicht bey aller Sicherheit gegen böse Folgen nicht Macht genug besitzt, sich unaufhörlich selbst zu täuschen, indem die Wirkungen seiner eignen Vernunft selbst wider seinen Willen ein Gefühl erzeugen, das ihn sich selbst in seinen eignen Augen verächtlich darstellt. Wo Wirkungen der Vernunft einleuchten, da wird das Gefühl der Achtung erzwungen. Deshalb ergreift auch den Niederträchtigen bey der Erzählung edler Thaten Hochachtung und Ehrfurcht, und zwingt ihm in demselbigen Augenblicke einen Abscheu gegen sich selbst ab. Aus diesem Grunde war der blutgierige Sylla so aufgebracht gegen Bubenstücke, die er nicht verübt hatte; und aus diesem Grunde weinte der grausame Alexander von Pherä in der Tragödie, und war gegen vorgestellte Uebelthäter so unwillig. Die sinnliche Natur ist es also, nach der so alten, als wahren Vorstellung, allein, welche die Aeußerungen der praktischen Vernunft hindert. Daher entwickelt Cleanth, wenn seine Vernunft von allen abgezogen denkt, die Gesetze der Tugend so treflich, und bestimmt mit bewundernswürdigem Scharfsinn jeder That ihren Werth. Ueberfällt aber den Unglück-

glücklichen der Neid oder der Geiz oder die Wollust: dann neckt die Macht der Gewohnheit die Vernunft, und stürzt ihn zum niedrigsten Pöbel herab. So viel und so wenig ist der Mensch! — Aber entsagen kann doch der, der einmal Vernunft hat, diesem Gefühle nicht. Selbst einem Marinelli ist die Verachtung empfindlich, und er kann den edeln Apiani hassen, beneiden, und verfolgen: aber verachten kann er ihn nicht. Vor einem rechtschaffenen und tugendhaften Manne muß sich auch der Geist eines Böswichts bücken, er mag wollen oder nicht, und der Neid und der heimliche Groll, daß er sich so tief unter ihm fühlt, mag seinen Nacken noch so steif halten.

Auf diese Art hängt also freilich von der Stärke des moralischen Gefühls ein großer Theil menschlicher Vollkommenheit ab. Denn gegen Gefühle kann man am besten mit Gefühlen fechten, und ob es gleich kein Grundsatz der Sittlichkeit werden kann, weil es als Gefühl sich hierzu nicht qualificirt; so ist es doch eins der schönsten und vortreflichsten Stücke in der Einrichtung unsrer Natur. Denn so wie eine jede Muskel, wenn sie den menschlichen Körper nicht verunstalten soll, eine andre zum Antagonisten haben muß, die sie zwar nicht zerreißen, aber doch im Gleichgewicht halten

soll; so sind in der moralischen Natur die sittlichen Gefühle die wahren Antagonisten der sinnlichen, die sie zwar nicht vertilgen, aber doch in Schranken halten sollen. Gefühle und Neigungen können nur durch Gefühle und Neigungen gezähmt werden. Daher muß die Vernunft selbst erst ein Gefühl und eine Neigung hervorbringen, wenn sie gegen Gefühl und Neigung etwas ausrichten will.

Die Vernunft ist die Meisterin, deren Kritik alles, was in und außer uns angetroffen wird, nothwendig unterworfen seyn muß; und das moralische Gefühl kann sich um so weniger davon ausnehmen, da es ihr eignes Produkt ist, und sie weder sich selbst noch ihre Wirkungen von ihrem Richterstuhle frey spricht. Das moralische Gefühl kann also nie der letzte Gerichtshof seyn, auf welchen man sich berufen könnte, weil es selbst etwas abgeleitetes und erzeugtes ist, wovon man, vor einer scharfen Untersuchung seiner ächten Abstammung nicht mit Gewißheit sagen kann, ob es nicht gar ein Bastart sey, den die Sinnlichkeit durch sich selbst erzeugt, und der Vernunft untergeschoben habe. Denn ob wir es schon der Natur zutrauen können, daß sie ihre Anstalten so werde getroffen haben, daß ihre großen Zwecke nicht gänzlich verfehlt, und eine Klasse von Gefühlen gar ausgerottet werde; ob es

gleich nach den weisen Veranstaltungen, die sie allenthalben getroffen hat, höchst glaublich ist, daß die Funken der Vernunft, eher in ihrer Wirkung durchs Gefühl, als durch Einsicht ihrer eignen Natur sichtbar seyn werden; so dispensiren uns doch diese gleichsam mechanischen Vorarbeiten dieser so weisen Meisterin nicht von der Untersuchung über dieselbe. Denn hierin hat sie eben der Vernunft vor allen übrigen Dingen einen Vorzug verstattet, daß, da alles den Gesetzen blindlings folgt, sie sich selbst meistern, und nur nach eigner Einsicht verfahren soll, um durch erworbene bessere Erkenntniß die Mängel aufzuheben, die sie aus Schwäche in ihrer Kindheit zugelassen hat. Denn da die Natur in den übrigen mit Gefühlen versehenen Wesen die Gründe der Ordnung in der Oekonomie ihrer Gefühle selbst übernommen hat; so hat sie dem Menschen Vernunft gegeben, um sich durch sie das Verdienst selbst zu erwerben, die Ausartung der Gefühle zu verhüten.

Wollen wir daher wissen, ob das moralische Gefühl mit einer Handlung richtig verbunden sey, so müssen wir zu allererst die Regel aufsuchen, nach welcher sie geschehen ist. Die Richtigkeit dieser subjektiven Regel aber bedarf wieder eines neuen Prüfsteins und so fort, bis wir endlich das Bedürf-

niß

niß eines allgemeinen Princips gewahr werden, das auf keinem andern Wege zu finden ist, als durch eine scharfsinnige Zergliederung des ganzen Vernunftvermögens. Denn in diesem allein kann es seinen Sitz haben, und alle Bemühungen, es wo anders zu finden, müssen vergeblich ablaufen. Dieses oberste Principium, wenn es einmal die Vernunft entdeckt hat, wird sodann auch die Beurtheilung aller moralischen Regeln und selbst des moralischen Gefühls außerordentlich erleichtern. Denn es wird sich bald zeigen, ob das Interesse mit einer blos sinnlichen Neigung oder mit einer Leidenschaft zusammenhänge, oder ob es durch reine Vernunfteinsicht bewirkt sey.

Uebrigens bleibt eine so hohen Grad der Denkkraft erfodernde Untersuchung immer nur für wenige aufbewahrt, und es kann sehr wohl verstattet werden, daß ein richtig gebildetes moralisches Gefühl ohne deutliches Bewußtseyn seiner jedesmaligen Gründe, sich wirksam beweise, ja es kann dieses in einer sinnlichen Natur, selbst bey solchen, welche die tiefsinnige Untersuchung selbst unternommen haben, nicht anders seyn; und eine Handlung, die durch dasselbe verursacht wird, hat selbst einen wahrhaftigen moralischen Werth, der nach dem Grade der Wirksamkeit des moralischen Gefühls

gemes-

gemessen wird. Denn was die Vernunft durch ihre eignen Produkte wirkt, muß ihr auch zugerechnet werden, wenn sie es auch blind thut: denn es ist doch von dieser Handlung, welche im Hintergrunde der Seele vollführt wird, irgend eine im freien Bewußtseyn vorhandene, die Ursache.

Die Ausbildung des moralischen Gefühls, ist ein Kunstgeschäft der Erzieher und der Gesellschaft, in welche Menschen versetzt werden, das, mit einiger Vollkommenheit betrieben, die glücklichsten Wirkungen hervorbringen kann, und es ist der würdigste und erhabenste Ruhm eines Regenten und eines Staatsmannes, die weisesten Einrichtungen getroffen zu haben, welche durch die Erhebung und Ausbildung der edlern Gefühle ihrer Nation die Hoheit des Menschengeschlechts befördern. Einen so allgemeinen Plan zu verzeichnen, wäre für mich ein allzukühnes Unternehmen. Ich beschließe daher diese Abhandlung nur mit einigen allgemeinen Bemerkungen über die Ausbildung des moralischen Gefühls.

Der Anfang dieser Ausbildung muß nur negativ seyn, und in der Entfernung derer Veranlassungen und Gelegenheiten bestehen, welche bewirken, daß sinnliche Gefühle und Neigungen die

Oberhand in der menschlichen Natur erhalten. Denn da nur die Gesellschaft diese Gelegenheiten verschaft; so ist es billig, daß sie auch ihren nachtheiligen Einfluß verhüte. Wird dieses negative Geschäft mit Geschicklichkeit betrieben, so findet sich, sobald der Zögling sittliche Gesetze sich vorstellen lernt (und dies geschieht sehr früh), das moralische Interesse an denselben von selbst in einem starken Grade. Hier geht nun das thätige Geschäft des Erziehers an; er muß nun seinen Zögling in Uebung setzen; je öfter er sittliche Handlungen ausübt und beurtheilt, desto fester wird seine Tugend, desto richtiger und stärker sein Gefühl. Denn es ist alsdann ein Effekt der im Dunkeln wirkenden Vernunft, der sich, wie dies sowohl in der physischen als moralischen Welt sehr oft geschieht, vor seiner Ursache offenbart. Es ist aber auch nichts leichter zur Deutlichkeit zu erheben, als die Erkenntniß der moralischen Gesetze. Die unverdorbene Vernunft begreift und billiget nichts so leicht, als sie: und es wird daher keine Gelehrsamkeit erfodert, um den Werth oder Unwerth der menschlichen Handlungen zu beurtheilen. Der gemeine Mann, wenn er nur sonst nicht von der Natur verlassen, oder seine Vernunft durch langgeübtes Laster nicht schon verdorben ist, urtheilt in Konkreto oft feiner und richtiger, als der, dessen

Kopf durch Spitzfindigkeiten verwirrt und vom geraden Gesichtspunkte abgelenkt ist. Die einmal in Uebung gesetzte Vernunft, wirkt hier auch so stark, und das mit ihren Wirkungen verknüpfte, und durch öfter wiederholte Befolgung in Schwung gebrachte moralische Gefühl, gibt ihr einen solchen Nachdruck, daß alle spitzfindigen Angriffe gegen die Sittlichkeit, ihre Macht verlieren, und es möchte wohl eben so unmöglich seyn, ein moralisches Gefühl durch skrupulöse Grübeleien zu vertilgen, als es unmöglich ist, daß jemand den Sophistereien Glauben beimesse, durch welche er sich oder andre überzeugen will, daß die Sinnenwelt und sein Körper ein bloßer Gedanke sey. Spitzfindigkeiten können die gemeine Vernunft zwar auf einen Augenblick verwirren, weil es ihr an Geschicklichkeit fehlt, die Fehler im Schließen zu enthüllen: aber sie halten sie in ihren Handlungen nach moralischen Grundsätzen so wenig auf, als die scheinbare Apologie eines Arztes für Gift, dessen verderbliche Wirkungen ich wahrgenommen hätte, mich bewegen würde, es zu nehmen. Nun könnte man vielleicht hiergegen einwenden, daß auf diese Art das moralische Gefühl mit dem schwärmerischen nur gleiche Vortheile hätte — und fast möchte ich dieses zugeben. Das moralische Gefühl hat alle Vortheile der mystischen, aber keinen einzigen ihrer Nachtheile.

theile. Denn es ist wohl zu merken, daß das moralische Gefühl sich von der Vernunft herschreibt, und daher, wenn es ihr auch zuweilen vorläuft, doch keiner Untersuchung derselben ausbeugt, sondern vielmehr von derselben ihre Bestätigung und wahre Beurkundung erwartet; dahingegen die mystischen Gefühle, die Vernunft scheuen, und sich auf fremdartige Ursachen beziehen, die weder in der Sinnenwelt überhaupt, noch in der Natur des Menschen insbesondere zu finden sind, und daher alle Besichtigung der Vernunft gänzlich ausschlagen müssen. Daher würde selbst die Vernunft sich der Schwärmerey schuldig machen, wenn sie ihr eignes Gefühl gleichsam von der menschlichen Natur abschrauben, und mit Vernachläßigung aller übrigen allein in Thätigkeit setzen wollte. Denn der moralische Mensch würde dadurch nicht minder entstellt werden, als der physische, wenn die Kraft der Sehnen auf der einen Seite so stark würde, daß die Gegenhalter zerrissen und unbrauchbar würden. In beiden Fällen könnte nichts als ein Krüppel zum Vorschein kommen.

VI.

Aristäus

oder

Ueber die Vorsehung.

Ein philosophisches Gespräch.

Hermias an Philokles.

Hier mein lieber Philokles, haben Sie die ganze Unterhaltung, der ich jüngsthin auf Kleanths Landgute beygewohnt habe. Es war mir verdrieslich, daß ich Ihnen letzthin einen so unvollkommenen Abriß geben konnte. Denn ich schloß aus Ihren Einwürfen, daß ich Ihnen nicht alles gesagt haben mußte, was ich gehört hatte. Sie überraschten mich mit Ihren Fragen zu sehr, und deshalb war es mir nicht möglich, alle Gründe und Gegengründe sogleich zu sammeln. Ohnerachtet ich alle Aufmerksamkeit angewendet hatte, den ganzen Gang des Gesprächs zu behalten; so zweifle ich doch, daß es mir würde so gut gelungen seyn, alle Wendungen wieder in mein Gedächtniß zurückzurufen, wenn mir nicht der junge Pamphilus, der auch zugegen war, zu Hülfe gekommen wäre. Dieser vortrefliche junge Mann, kann fast alles wieder hervorbringen, was er gelesen und gehört hat, und da die Unterhaltung bey Kleanth für

ihn, nicht minder anziehend war, als für mich; so kann ich fast sicher seyn, daß uns nichts von der Hauptsache entgangen ist. Die feine Ironie des Kleanth habe ich in der Darstellung freilich nicht erreichen können. Sie scheint noch mehr von seiner Miene, und von seinem Tone abzuhängen, als von den Worten, die er gebraucht. Doch will ich nicht in Abrede seyn, daß wir auch bisweilen die rechten Ausdrücke und die rechte Composition verfehlt haben. Denn nirgends läßt sich leichter etwas verwischen, als in der Nachahmung einer schönen Form. Dennoch hab ich Ihnen den Inhalt dieser Unterredung lieber in ihrer ursprünglichen Gestalt geben wollen als das bloße Skelet der Gründe.

U

Erste

Erste Abtheilung.

Die Veranlassung des Gesprächs gab ein Brief an den Kleanth von Hermotimus, und worin ihm dieser meldete, daß er nun auch seinen letzten Sohn verlohren hätte. „Nun,„ schrieb er, „bin ich aus meiner Familie nur noch allein übrig. Mein alter Vater wurde heimlich ermordet, weil er den boshaften Absichten einer mächtigen Familie im Wege stand. Einer meiner Söhne starb in der Blüthe seiner Jugend, drey verschlangen die Wellen, zwey blieben in der Schlacht, und diesen letzten tödtete der Schmerz über die vielen Unglücksfälle, die der Zufall über ihn verhängte.„ Hier schlug Kleanth den Brief zu, und schien in seinem Mitleiden und in seiner Wehmuth sehr bitter zu werden.

„Unter allen Aemtern, hub er an, ist doch wohl das Amt eines Priesters das verworfenste. —

„Wir waren alle still und glaubten, er würde weiter reden, weil keiner recht wußte, wohin dieser Ausbruch zielen sollte. Aber er schwieg und schien über den Inhalt des Briefes weiter nachzudenken, bis Cineas die Stille unterbrach, und sagte: Es ist begreiflich, daß ein solcher Brief leicht üble Laune

machen kann; aber der kalte Kleanth sollte sich billig nicht davon hinreißen lassen, auf einen Stand ungerechter Weise zu schimpfen, der von jeher die größte Wohlthat des menschlichen Geschlechts gewesen ist.

Was ich sage, mein lieber Cineas, erwiederte Kleanth, ist bey mir nicht der Ausbruch einer bittern Laune. Es ist die Folge eines langen und reifen Nachdenkens. Wenn Sie meinen, daß der Stand eines Lehrers des Volks etwas wohlthätiges für die Menschen ist; so habe ich nichts gegen Sie zu erinnern. Aber Sie werden mir einräumen, daß ein Lehrer, wenn er seine Würde behaupten will, von Niemanden, als von seiner eignen Vernunft abhängen, oder ganz frey seyn müsse, damit er nur nach seiner eignen freien Einsicht, andere überzeugen und lehren könne. Aber wenn sich jemand dingen läßt, gewisse bestimmte Sätze für Lohn und Brod vorzutragen, und andere davon zu überzeugen oder vielmehr zu überreden, wie dieses bey unsern Priestern der Fall ist; so muß ich gestehen, daß ich nichts verächtlicheres kenne, als ein solches Geschäft. Denn welcher Mensch kann sich verbindlich machen, gewisse Sätze beständig für wahr zu halten, wenn diese nicht etwa auf

unmit-

unmittelbarer Gewißheit beruhen, in welchem Falle aber die Verpflichtung, sie stets zu glauben, lächerlich seyn würde, da die Fürwahrhaltung des Gegentheils unmöglich ist. So bald es aber wahrscheinliche Sätze oder Behauptungen der Religion betrift, wo Niemand etwas Gewisses wissen kann, und wo die Einsichten von Tag zu Tage verbessert und vermehrt werden können, da scheint es mir mehr, als Thorheit zu seyn, wenn einer den andern auf gewisse Sätze verpflichten will, und wenn sich jemand darauf verpflichten läßt. Denn hier wird er allemal in Gefahr kommen, entweder den Heuchler zu spielen, und etwas anders zu lehren, als was er glaubt, oder seinen Glauben selbst, der Pfründe anzupassen, die ihn ernährt, und das für wahr zu halten, was die Gesetze der Präbende gebieten, oder endlich diejenigen zu betrügen, die ihm das Amt anvertrauten, und etwas anders zu lehren, als was er seiner Verpflichtung nach lehren soll. In jedem dieser genannten Fälle übernimmt er ein Geschäft, womit sich ein ehrlicher Mann nicht befassen darf, und ich sehe also nicht, wie mein Urtheil, der Ausbruch einer bittern Laune genannt zu werden verdiene, und noch weniger, wie man es der Ungerechtigkeit beschuldigen könne.

Hier erhebt sich ein Streit, ergriff Philo das Wort, der leicht in die Länge gesponnen werden kann. Aber wollen wir nicht erst hören, wie Kleanth mit einem Mahle der Priesterhaß so ergriff. Mir schien der Absprung gar seltsam. Ich hätte lieber gewünscht, wir wären darauf bedacht gewesen, den armen Hermotimus zu trösten. Denn wahrhaftig, ein solches Unglück ist nichts Kleines; fünf gute, edle und geliebte Kinder in einer Zeit von drey Jahren durch böse Zufälle zu verliehren!

Gerade das, Philo ist es, was mich auf die Priester brachte, sagte Kleanth. Ich stellte mir vor, wie der Priester Demea, der den Hermippus so sehr eingenommen hat, vor ihm steht, und ihn mit seinen falschen Trostgründen täuscht, wie er ihm sagt, daß es für sein Kind und für ihn selbst das Beste sey, daß es so viel Schmerzen gelitten und nun gestorben, wie seines Sohnes und seine eigne Seligkeit dadurch werde befördert, wie sie für alle Leiden in jener Welt belohnt werden u. s. w. Ich höre ihn alle diese leidigen Trostgründe sagen, und ärgere mich über die Scheinheiligkeit, mit welcher er sie vorträgt. Denn ich bin überzeugt, daß weder Demea an die Wahrheit dieser Trostgründe

glaubt,

glaubt, noch daß Hermippus dadurch getröstet wird, obgleich vielleicht beide sich davon überreden, oder den äußeren Schein der Ueberzeugung annehmen; Demea, um mit Eifer so sprechen zu können, Hermippus, um doch etwas zu haben, wodurch er seine traurigen Vorstellungen mildern kann.

Hierbey, fing Cineas an, würde Hermippus doch immer viel gewinnen.

Nennen Sie das keinen Gewinn, erwiederte Kleanth. Es ist ein Vortheil, dessen Erhaltung von der Unwissenheit abhängt. So bald Hermippus entdeckt, daß die Gründe des Demea leeres Blendwerk sind; so wird das Unglück mit doppelter Last ihn zu Boden drücken, und wenn Sie dieses verhüten wollen, müssen Sie ihm dann nicht die Wahrheit verbergen? müssen Sie ihn nicht in einem steten Zustande der Täuschung zu erhalten suchen? Und wohin führt am Ende ein solches Spiel? Wollen Sie den Menschen ewig mit Zauberschlössern umgeben? Ich bin nicht für die Meinung, daß man einen Gott erdichten müsse, wenn keiner wäre. Ich bin ein Feind alles Betrugs,

und wenn es auch der schönste und angenehmste wäre. Desto fürchterlicher ist das Erwachen aus dem Zustande der Täuschung. Die nackte Wahrheit ist immer das beste. Was die Vernunft als wahr erkennt, das gebe sie dem Menschen, so bald er sie nur zu wissen verlangt und sie fassen kann, ohne zu fragen, ob ihm die Täuschung nützlicher seyn könnte.

Aber **Kleanth**, fiel ihm **Aristäus** ins Wort, der bisher still zugehört hatte, Sie scheinen allzu entscheidend zu sprechen, und es kömmt mir sehr wahrscheinlich vor, daß Sie in Ihrem Eifer für Wahrheit, dem **Demea** Unrecht thun. Wissen Sie denn so gewiß, daß des **Demea** Sätze Irrthümer sind? Kann denn das, was den Menschen tröstet, nicht auch wahr seyn; oder Wie? gibt es überall keine reellen Trostgründe im Leiden? Ihr Satz, daß man sich nicht verpflichten könne, gewisse Sätze auf immer für Wahrheiten zu erkennen, scheint mir nur halb wahr zu seyn. Sie haben richtig bemerkt, daß eine solche Verpflichtung in Beziehung auf evidente Sätze lächerlich seyn würde. Ich räume ferner ein, daß sie eben so thöricht in Ansehung aller derer Sätze seyn würde, worüber uns die Zukunft eine bessere Belehrung verschaffen kann,

indem Erfahrung und Vernunftschlüsse uns weiter bringen, und unsere Einsicht in die Natur des Gegenstandes vermehren. Aber die Religionssätze sind, dünkt mich, von einer ganz eignen Art. Ob ein Gott und eine Vorsehung sey, darüber kann Erfahrung uns in alle Ewigkeit nicht klüger machen; aber auch die Vernunft scheint in Ansehung des Wissens dieser Sätze nichts zu vermögen, so daß weder Vernunft noch Erfahrung für oder gegen die Religion etwas beträchtliches leisten können. Es scheint vielmehr, daß das Fürwahrhalten der Hauptsätze der Religion aus einer Eigenschaft des Herzens fließt, die von der Freiheit des Menschen abhängig ist. Kurz, es scheint, daß die Religion von der Tugend abhänge, und dann dünkt mich, läßt sich wohl eine Verpflichtung zu gewissen Religionssätzen denken.

Ihre Meinung, erwiederte Kleanth, kommt mir dunkel und mystisch vor. Aber wir wollen diesen Punkt vors erste fahren lassen; so bleibe ich doch meinem Hauptsatze treu und glaube ihn vollkommen vertheidigen zu können, nemlich: daß alle orthodoxen Trostgründe gegen die vielen Uebel dieses Lebens, entweder aus dem Aberglauben, oder aus der Heucheley fließen, und weil es schwer ist,

das

das Innere des menschlichen Herzens zu durchschauen; so will ich auch auf die Heucheley Verzicht thun, und dem Aberglauben allein, alle Irrthümer aufbürden. Denn seine Vorurtheile muß doch auch der Heuchler gebrauchen, wenn er seine Meinung öffentlich rechtfertigen will.

Sie haben uns schon merken lassen, sagte Aristäus, was Sie orthodoxe Trostgründe nennen. Sie meinen solche, welche von einer gütigen Vorsehung hergenommen sind. Sie müssen also glauben, daß keine hinreichenden Vernunftgründe da sind, eine Vorsehung zuzulassen. Denn wenn Sie diese einmal einräumten; so müßten Sie auch gestehen, daß alles, was in der Welt geschieht, seine weisen und gütigen Absichten haben müßte, daß folglich auch alles Uebel in der Welt, und alle unglücklichen Schicksale der Menschen im Grunde und im ganzen Zusammenhange der Dinge nicht böse, sondern gut seyn müssen.

Es scheint mir in der That, sehr verwegen vom Kleanth, fiel Cineas ein, daß er eine Meinung, welche so alt ist, wie das menschliche Geschlecht, und die von jeher die größten Köpfe zu

Ver=

Vertheidigern und Anhängern gehabt hat, für Aberglauben erklären will. Ich mache kein Hehl daraus, zu gestehen, daß ich der Lehre von der Vorsehung innigst ergeben bin, und ich wäre daher doch sehr begierig zu wissen, wie Kleanth erweisen wird, daß meine Meinung ein bloßer Aberglaube sey.

Die Sache wird ernsthaft, erwiederte Kleanth. Ich habe vielleicht einen zu harten Ausdruck gebraucht. Es könnte seyn Cineas, daß Sie Gründe für Ihren Satz hätten, die mir unbekannt sind, und ich nenne nicht so wohl die Lehre von der Vorsehung selbst abergläubisch, als vielmehr den Glauben daran, der sich auf nichtige Gründe stützt. Nun muß ich gestehen, daß mir alle Gründe, welche ich bisher für die Lehre von der Vorsehung habe vorbringen hören, äußerst schwach, und seicht vorgekommen sind, und daß ich mich nach und nach in den Besitz solcher Gründe gesetzt zu haben glaube, welche gerade das Gegentheil davon zu beweisen scheinen. Es sollte mir daher lieb seyn, Cineas, wenn Sie mir solche Gründe für Ihre Meinung anführen könnten, welche der Vernunft Genüge leisteten. Sie sollen keinen willigern Schüler finden, als mich.

Ich kenne keine andern und keine besseren Gründe, erwiederte Cineas, als die, welche schon längst von unsern besten Weltweisen vorgetragen sind, und die ein jeder aus der Betrachtung der Natur schöpfen kann. Wo ich mein Auge hinwende, da sehe ich Schönheit, Ordnung und zweckmäßige Einrichtungen für Menschen und Thiere, und hieraus schließe ich, daß ein weises und gütiges Wesen da seyn müsse, welches alle diese Einrichtungen gemacht hat, und das also vermöge seiner Vollkommenheit und Güte auch da alles vollkommen und gut wird gemacht haben, wo ich es nicht deutlich erkenne, und wo mir dem ersten Anblick nach, das Gegentheil einer gütigen Einrichtung zu herrschen scheint.

Aber, sagte Philo, den der Anfang dieses Gesprächs sehr zu interessiren schien, ehe wir über die Vollkommenheit und Güte der Welteinrichtung sprechen; wollen wir uns nicht zuerst über den Endzweck vereinigen, den der Welturheber bey der Einrichtung der Dinge gehabt haben mag? Denn mir scheinen die Begriffe vollkommen und gut nur relative Begriffe zu seyn, und ich denke, man kann nicht eher sagen, daß etwas vollkommen und gut sey, bevor man weiß, wozu es dienen solle.

Ich

Ich bin hierin ganz anderer Meinung, ergriff Kleanth das Wort. Es ist zwar wahr, daß die Begriffe vollkommen und gut öfters in einem relativen Sinne gebraucht werden. Man kann über die Vollkommenheit eines Hauses, einer Uhr, einer Axt ꝛc. nicht anders urtheilen, als man muß den Zweck kennen, wozu die Veranstaltungen in diesen Sachen getroffen sind. Aber mich dünkt, es gibt auch ein absolutes Gut, und was mit diesem absoluten Gute überein stimmt, nennen wir **vollkommen** oder **gut** schlechthin, da hingegen das, was diesem absoluten Gute widerspricht, böse heißt, wenn es auch gleich zur Beförderung noch so vieler anderen Zwecke diente.

Hierin, sagte **Cineas**, stimme ich Ihnen mit vollem Herzen bey, **Kleanth**. Wenn die Welt so eingerichtet wäre, daß aus allen ihren Anstalten das Unglück der lebendigen Geschöpfe nothwendig flösse; so müßte man sie unvollkommen und böse nennen, wenn auch für die Erreichung dieses Zwecks noch so gut gesorgt wäre.

Es scheint also, fuhr **Philo** fort, als ob Sie glauben, die Glückseligkeit der Lebendigen sey das absolute

solute Gut oder der höchste Zweck, den sich ein Gott bey der Weltschöpfung vorsetzen könne, und Sie werden also die Vollkommenheit und Güte der Welt nach dem beurtheilen, ob die Anstalten in ihr auf diesen Zweck abzielen und ihn erreichen oder nicht.

Kleanth und Cineas waren hierin ganz einig, und versicherten, daß sie glaubten, alle Menschen von nicht verdorbenem Verstande beurtheilten die Sache so. Aristäus schüttelte mit dem Kopfe, und schien etwas dagegen vorbringen zu wollen; aber Kleanth und Cineas schienen ihrer Sache so sicher zu seyn, und nahmen eine so triumphirende Miene an, daß ich glaube, er ließ sich dadurch abschrecken und schwieg.

Philo aber lächelte, und sagte: Wenn dieses Ihre Meinung ist Cineas: so glaube ich schwerlich, daß Sie auf dem Wege der Erfahrung, den Sie einschlagen wollen, zu ihrem Ziele gelangen werden. Denn Sie werden doch wohl einräumen, daß es nur dann durch die Erfahrung erwiesen seyn würde, daß die Welt gut und vollkommen in dem Verstande sey, welchen Sie annehmen, wenn alle lebendigen Geschöpfe wirklich glücklich wären. Da

aber

aber eine solche Behauptung eine wahre Verspottung der Menschheit seyn würde; so scheint ein jeder Krüppel, der ihnen aufstößt, ein jedes Lazareth, ja ein jedes Haus, selbst jeder Mensch die Widerlegung ihrer Lehre bey sich zu führen.

Ich bemerkte, daß Kleanth dieses mit einem innigen Wohlgefallen anhörte, und gern zu reden verlangte; Cineas aber schien bös zu werden, wie ich aus seiner schnellen Rede schloß.

Es kommt darauf an, sagte er, was wir Glückseligkeit nennen. Die sinnlichen Freuden und körperlichen Vergnügungen machen sie allein nicht aus, und es läßt sich sehr wohl denken, daß die Glückseligkeit in endlichen Geschöpfen nur allmählig und stufenweis erreicht werden soll. In diesem Falle werden die Leiden des Lebens dem göttlichen Endzwecke keinesweges widerstreiten. Es ist genug, daß wir bemerken, daß ein tugendhaftes Leben schon hier die sicherste Quelle einer reinen, unverfälschten Glückseligkeit sey; und wenn aus der Befolgung der göttlichen Gesetze Glückseligkeit entspringt; so bestätiget diese Erfahrung vollkommen die Wahrheit meiner Behauptung. Denn wir kennen die göttlichen Gesetze in der Natur nicht genug,

um alle ihre Folgen einzusehen. Aber wir kennen die Gebote der Tugend gewiß, und da die Befolgung derer Gesetze mit Glückseligkeit verknüpft ist, die wir mit Gewißheit als göttliche Gesetze erkennen; so werden die übrigen gewiß auch auf die Bewirkung dieses Zwecks abzielen, ob wir gleich das Wie? nicht deutlich einsehen.

Mich dünkt, hub Kleanth an, daß Philo von einem ganz richtigen Begriffe der Glückseligkeit ausgeht. Wir können doch diesen Begriff nirgend anders, als aus der Erfahrung schöpfen. Nun nennt doch jedermann denjenigen glücklich, der sich wohl befindet, und dessen Wohlbefinden von keinen beträchtlich unangenehmen Empfindungen unterbrochen wird —

Ganz recht, fiel Cineas ein; aber man muß doch auch sicher seyn, daß dieser Zustand des Wohlbefindens immer fort dauern werde, und daß die Vergnügungen, welche wir genießen, nicht von der Beschaffenheit sind, daß sie entweder eine Quelle künftiger weit größerer Schmerzen seyn, oder daß sie von so zufälligen Dingen abhängen, deren Verlust wir alle Augenblicke fürchten müssen; oder daß

sie

sie ihrer Natur nach, keiner langen Dauer fähig sind. Alles dieses ist bey den sinnlichen Freuden der Fall. Ihr Genuß zieht gemeiniglich Traurigkeit oder Schmerz nach sich. Sie hängen von Dingen ab, die wir sämmtlich verliehren können, ohne unser Ich einzubüßen, und keine derselben ist einer langen Dauer fähig. Alle enden sich in Ueberdruß und Ekel.

Ich will mit Ihnen hierüber nicht streiten, erwiederte Kleanth, ob sich gleich vielleicht noch manches gegen Ihre Sätze erinnern ließe. Es scheint im Ganzen, daß wir in diesem Punkte mehr einig sind, als Sie selbst glauben, und wenn wir unsern Streit so fortsetzten, wie er angefangen ist; so würden wir nur den alten Zwist der Epikuräer und Peripatetiker erneuern, wobey, wie ich glaube, viel Wortgezänk vorkömmt. Lassen Sie uns also hierüber einander verständigen. Es scheint mir nemlich, als ob man mit dem Worte **Glückseligkeit** bald die wirkenden Ursachen des innern Wohlbefindens, bald den Zustand des Wohlbefindens selbst bezeichnet. Wenn man einen Unterschied zwischen **sinnlicher** und **intellektueller**, zwischen **physischer** und **moralischer** Glückseligkeit macht; so nimmt man das Wort offenbar in der ersten Be-

deutung. Denn man nimmt bey allen diesen Beiwörtern auf die Verschiedenheit der Ursachen Rücksicht, welche den innern Zustand hervorbringen, und nennt also die Glückseligkeit sinnlich oder intellektuell, je nach dem sie durch den Reiz der Sinne oder durch Reflexionen entstanden ist, physisch oder moralisch, je nach dem diese oder jene Art der Ursachen sie gewirkt hat. Mich dünkt, darin sind wir einig, daß der innere Zustand, welchen wir Glückseligkeit nennen, in der Zufriedenheit mit seinem ganzen Seyn und Leben, oder in dem ruhigen und dauerhaften Wohlbefinden besteht, welches von keinem Schmerze, oder wenn es ja seyn muß, doch nur von unbedeutenden Leiden unterbrochen wird. Was die Ursachen betrift, welche einen solchen Zustand hervorbringen können; so müssen wir diese aus der Erfahrung kennen lernen, weil sich uns keine einzige Ursache a priori entdeckt.

Dabey müssen wir gleich anfänglich bemerken, daß das Verhältniß dieser Ursachen zu den Wirkungen, von uns nur als etwas zufälliges erkannt wird. Ich will sagen, daß es nicht nothwendig ist, daß ein Zustand, gerade durch eine und eben dieselbe Ursache hervorgebracht werde. Wir nennen eine gewisse Art des Vergnügens Wohlgeschmack.

schmack. Die damit verknüpfte Empfindung ist, wie jeder gestehen muß, so gut innerlich oder geistig, wie jede andere, wenn man sie nach ihrem Daseyn selbst, und nicht nach ihrer hervorbringenden Ursache betrachtet. Wir nennen aber diese Empfindung Wohlgeschmack, weil sie durch die Geschmacks-Nerven verursacht wird. So wie aber die Erfahrung lehrt, daß verschiedene Speisen dem einen angenehm, dem andern unangenehm sind; so könnte es auch ohne allen Widerspruch geschehen, daß dieselbige Empfindung, ohne Dazwischenkunft der Speisen und der Geschmacksnerven hervorgebracht würde, und daß ganz andere Ursachen dieselbe erzeugten. Es ist kein Grund vorhanden anzunehmen, daß es nothwendig eine gewisse bestimmte Nervenveränderung seyn müsse, welche diese oder jene angenehme oder unangenehme Empfindung verursacht. Es könnte eben so gut ein immaterielles Wesen die Stelle dieser Ursache vertreten; und so könnten wir eben dieselbige Lust oder Unlust empfinden, welche wir jetzt sinnlich oder körperlich nennen, ohne sie gerade dem Munde, der Nase oder dem Ohre zuzuschreiben. Daß diese Art von Lust vorübergehend, angreifend und überhaupt nicht so wünschenswürdig ist, als andere Arten, scheint ebenfalls nicht in dem Wesen dieser Vergnügungen selbst zu liegen, sondern blos in den ungeschickten

Werkzeugen, durch welche sie erzeugt werden. Wären diese besser, hielten sie die Bewegungen länger aus, so würde die Vernunft an dem durch sie verursachten Zustande der Luft nichts auszusetzen finden.

Ich weiß zwar nicht Kleanth, sagte Cineas, wohin ihr Raisonnement zielt, aber ich finde gar kein Bedenken, alles zuzugeben, was Sie über den Unterschied der Ursachen der Glückseligkeit und diesem Zustande selbst gesagt haben. Ich finde allerdings, daß diese Unterscheidung sehr nöthig sey. Auch die Zufälligkeit der Ursachen muß man erkennen. Denn warum sollte z. B. die vom Körper abgeschiedene Seele, nicht die Empfindung des Brennens in der Hölle oder des Wohlgeschmacks in dem Paradiese haben können, ohnerachtet weder Organe, noch Feuer und Speisen da wären, welche diese Empfindungen auf die Art hervorbringen, wie wir es hier auf der Erde gewohnt sind, zu sehen.

Aber dieses zugegeben; so werden Sie doch gestehen müssen Kleanth, daß hierdurch der Unterschied der Empfindungen selbst nicht aufgehoben wird? Die Empfindung des Wohlgeschmacks oder

der

der Luſt, welche mit angenehmen Tönen verbunden iſt, wird doch immer von der Luſt, welche z. B. mit dem Bewußtſeyn tugendhafter Thaten, oder der eignen freyen Thätigkeit der Vernunft verknüpft iſt, verſchieden ſeyn, geſetzt auch, die Urſachen veränderten ſich. Sie müſſen ferner einräumen, daß die eine Art der Luſt, vor der andern wünſchenswürdig bleibt, die Urſachen davon mögen ſich ändern, wie ſie wollen. Das Vergnügen, welches aus der Tugend entſpringt, hat auch für ſich etwas ſpecifiſches, und würde immer dem Vergnügen, welches aus körperlichen Bewegungen entſpringt, vorgezogen werden müſſen, wenn man auch dabey gar nicht auf die Verſchiedenheit der Urſachen achtete.

Cineas meint alſo, ſagte Kleanth, in dem er ſich gegen den Ariſtäus wendete, daß, wenn z. B. die Urſachen alſo eingerichtet wären, daß der Beiſchlaf eine ſolche Empfindung verurſachte, wie jetzt eine edle That erzeugt, die edle That hingegen eine ſolche, wie jetzt die Geſchlechtervereinigung hervorbringt, ſodann der Menſch die edeln Thaten eben ſo fliehen, und nur ſo ſparſam verrichten müſſe, wie jetzt die Geſchlechtervereinigung; dagegen würde er den Beiſchlaf nicht oft genug üben können.

Cineas schien durch diese Worte in Verlegenheit zu kommen, und Aristäus sagte: Da Cineas annimmt, daß die Glückseligkeit das höchste Gut und die letzte Bestimmung der Menschen ist; so muß es ihm wohl freilich auf den Zustand und nicht auf die Beschaffenheit der Mittel an sich, ankommen. Und wenn daher die thierischen Verrichtungen des Leibes die erwünschtesten angenehmen Empfindungen erzeugten; so sehe ich nicht, was er für ein Bedenken dabey finden könnte, diese zu wählen. Es kann ihm nichts an der Beschaffenheit der Ursachen selbst, sondern es muß ihm blos alles an dem liegen, was sie erzeugen.

Cineas gestand, daß er durch Kleanths Worte in Verwirrung gerathen sey. Ich merke erst jetzt, sagte er, daß ich zuviel zugegeben habe. Ich glaube nicht, daß man die Ursachen von ihren Wirkungen in diesem Falle trennen kann. Es scheint mir völlig unmöglich, daß dasjenige Vergnügen, welches die Tugend gewährt, jemals durch einen Kützel der körperlichen Organe hervorgebracht werden könne.

Diese Unmöglichkeit, erwiederte Aristäus, möchten Sie schwerlich erweisen können. Gestehen

Sie

Sie nur, daß der Grund Ihrer Verlegenheit in ganz etwas anderen besteht, als darin, daß Sie zu viel eingeräumt haben. Sie wurden nemlich durch Kleanths Bemerkung gewahr, daß Sie im Grunde des Herzens die Tugend doch höher schätzen, als was aus ihr entspringt. Vorher haben Sie die Tugend stets in Verbindung mit der Lust gedacht, welche aus ihr entspringt, und haben nach einer gewöhnlichen Illusion, die Achtung auf die mit der Tugend verknüpfte Lust bezogen, welche doch eigentlich der Tugend gebührte. Diesen Irrthum wurden Sie dadurch gewahr, daß Kleanth die Lust, welche aus der Tugend entspringt, mit einer andern Ursache in Verbindung brachte. Denn mit einem Mahle, entging Ihnen die Achtung gegen die Lust, und Sie wurden gewahr, daß sie sich ganz mit der davon getrennten Tugend verlohr, und das Vergnügen für sich betrachtet, keinen Werth mehr behält, so bald man es von ihrer edeln Ursache absondert.

Ich finde Ihre Bemerkung sehr gegründet Aristäus, fing Philo an, und ich wünschte, daß Sie uns Ihre eignen Ideen über diese Sache mittheilten. Denn wie es scheint, wollen Sie der Glückseligkeit nicht den höchsten Platz einräumen.

Aber dennoch möchte ich jetzt in Vorschlag bringen, daß wir erst den Kleanth und Cineas ihre Sache zu Ende bringen ließen. Sie sind beide darin einig, daß Glückseligkeit das höchste begehrenswerthe Gut des Menschen sey, und daß ein Wesen, welches die Menschen für einen guten Gott erkennen sollen, sich die Glückseligkeit der Lebendigen, zum höchsten Zwecke bey der Schöpfung der Welt gesetzt haben müsse. Es wird also einerseits die Natur so eingerichtet seyn müssen, daß aus allen natürlichen Anstalten, die Glückseligkeit der Lebendigen fließt, und andernseits werden die zufälligen Dinge, mit dem freien Willen des Menschen in einer solchen Verbindung stehen, daß die Befolgung des göttlichen Willens ein glückliches, und die Nichtachtung desselben ein unglückliches Schicksal herbey führt. Denn nur das Laster könnte in einer solchen Welt die Erscheinung des Unglücks entschuldigen, weil der Lasterhafte sich durch seinen eignen Willen der Vorsorge Gottes entziehen würde, ob mir gleich, wie ich aufrichtig gestehe, auch das Laster in einer solchen Ordnung unbegreiflich ist, indem es der Ausführung des göttlichen Plans ein großes Hinderniß in den Weg legt.

Wenn der Endzweck eines allmächtigen Gottes einmal Glückseligkeit der Lebendigen ist, hub

Kleanth

Kleanth an; so sehe ich nicht ein, warum das Laster diesen Endzweck sollte abändern oder die Ausführung desselben verhindern können. Vielmehr folgt schon aus dem Begriffe des Endzwecks eines uneingeschränkten Wesens, daß ihn in der Ausführung seiner Zwecke nichts müsse aufhalten können. Mir scheint es daher, daß in einer Welt, wo Glückseligkeit der Lebendigen letzter Zweck des Schöpfers ist, nichts müsse vorkommen können, was die Ausführung dieses Endzwecks aufhält, und daß also das Laster so gut als die Tugend ein Mittel seyn müsse, den letzten Zweck zu befördern.

Es kömmt mir vor, sagte Kleanth, als ob wir allzuviel a priori philosophirten. Freilich, wenn wir uns erst einen Begriff von einem allmächtigen und allgütigen Wesen willkührlich machen, und schon als gewiß annehmen, daß dieses der Schöpfer der Welt sey; so müssen wir auch festsetzen, daß die Welt so beschaffen sey, wie Philo eben bestimmt hat. Aber wenn wir die Ursache der Welt und der Begebenheiten in derselben erst aus der Weltbetrachtung oder aus der Erfahrung wollen kennen lernen; so müssen wir uns hüten, einen willkührlichen Begriff dieser Ursache, zum Grunde zu legen. Es muß vielmehr ein jedes

Merk-

Merkmahl, wodurch wir sie bestimmen wollen, durch gewisse Erfahrungen bestimmt seyn, so daß wir keine anderen Merkmahle ihm beylegen, als wozu sich ein vollkommen hinreichender Grund in der Erfahrung findet.

Freilich, sagte **Philo**, wäre es besser, wenn der Weg a priori sicher zum Ziele führen könnte. Denn wenn man erstlich a priori erweisen könnte, daß eine absolute Ursache der Welt, schlechterdings nothwendig sey, und zweitens, daß diese Ursache keine andere als das allervollkommenste Wesen seyn könnte, und drittens, daß sich ein allervollkommenstes Wesen, ohne die uneingeschränkteste Güte und Weisheit nicht denken liesse; so wären alle Schwierigkeiten, welche die Erfahrung in den Weg legt, mit einem Mahle gehoben, und die Uebel, welche wir so bitter empfinden, müßten ohne Bedenken für bloße Scheinübel erklärt werden. Aber leider! sind bisher alle Beweise a priori, uns von der Wirklichkeit des Gegenstandes eines so erhabenen Begriffs zu überzeugen, verunglückt, und es scheint, daß auch alle künftigen Versuche nicht besser gelingen werden. Daher ist der Weg a posteriori der einzige, welcher noch übrig bleibt.

Auf diesem trift man aber meines Erachtens außerodentlich viele Schwierigkeiten an, und ich bin daher äußerst neugierig, wie Cineas dieselben überwinden will. Ich weiß zwar nicht, was Kleanth im Sinne führt. Ich kann aber fast vermuthen, daß er dem Cineas keinen Schritt wird thun lassen, ohne den Boden genau zu untersuchen, auf welchen er tritt. Deshalb wünschte ich, daß wir sie ungestört ihre Untersuchung allein fortführen ließen. Sollte der eine oder der andere zu weit gehen; so ist es ja immer noch Zeit, daß wir ihnen Einhalt thun.

Ich bin dieses sehr gern zufrieden, sagte Aristäus. Was sie sagen, wird gewiß für mich lehrreich seyn.

Unsre Freunde, sagte Kleanth zum Cineas, wollen unser Gespräch in eine förmliche Disputation verwandeln. Ich habe aber nicht sonderliche Lust dazu, und möchte meine Rolle lieber dem Philo abtreten, welcher die philosophischen Waffen weit besser zu führen weiß, wie ich, da er die Geschichte der Meinungen so gut versteht, und mit so großer Geschicklichkeit alle mögliche

Grün-

Gründe für oder gegen eine jede Meinung entwickeln kann.

Ich werde Sie aber nicht loslassen Kleanth, sagte Cineas. Sie haben eine Lehre angegriffen, welche der einzige Trost der Menschen ist. Denn wenn es keine Vorsehung gibt, von welcher wir eine gerechte Austheilung des Glücks mit Sicherheit erwarten können; so ist mir die ganze Welt das verächtlichste Schauspiel, was sich nur denken läßt. Sie müssen also sehr wichtige Gründe haben, wodurch Sie diese frohe Erwartung für eine bloße Täuschung erklären wollen. Lassen Sie uns also diese Gründe hören. Denn wenn der Glaube an eine allwaltende Güte wirklich Täuschung ist; so bin ich mit Ihnen der Meinung, daß es besser ist, sich davon loszumachen, und sich zu helfen, so gut man kann, als daß man sich mit grundlosen Hofnungen tröstet. Aber ich zweifle, ob Sie etwas Beträchliches gegen die vielen Beweise für die göttliche Vorsehung vorzubringen im Stande seyn werden.

Cineas! erwiederte Kleanth, Sie scheinen Ihrer Sache schon gewiß zu seyn, und wenn das

ist;

ist; so möchte ich Sie lieber angehen, daß Sie zuerst Ihre Gründe vorbrächten, und den Beweiß für Ihre Behauptung führten. Vielleicht überzeugen Sie mich, und dann wäre ich der Vorlegung meiner Zweifel und meiner Gegenbeweise überhoben. Nur das einzige bitte ich Sie, bringen Sie das Interesse nicht mit ins Spiel. Denn wenn Sie fragen, was zu wünschen wäre; so gestehe ich Ihnen frey, daß Niemand aufrichtiger als ich, eine solche Ordnung der Dinge wünschen kann, daß am Ende dadurch alles glücklich wird. Aber als Bestimmungsgrund, eine solche Ordnung für wirklich zu halten, kann ich doch mein heißestes Sehnen nimmermehr gelten lassen. Also wollen wir uns auch davor hüten, daß diese unsre innere Neigung nicht etwa den Gründen mehr Gewicht verleihe, als ihnen, an sich betrachtet, zukommt. Wir wollen von unserm Interesse dabey ganz abstrahiren, und die Kraft der Gründe mit kalter und unparteiischer Vernunft prüfen.

Cineas lobte diese Grundsätze und sagte, daß er gerade eben so über die Prüfung der Gründe dächte.

Aber, fuhr Kleanth fort; wollten wir nicht vorher noch einen Umstand aufs reine bringen. Ich meine, daß Sie uns erklärten, woher Sie Ihre Beweise für die Vorsehung zu nehmen gedenken. Wollen Sie a priori oder a posteriori den Beweis führen?

Ich denke, sagte Cineas, wir sind hierüber schon einig. Philo hat sich schon gegen alle Beweise a priori erklärt, und ich vermuthe, daß Sie auch dagegen sind. Ich muß bekennen, daß sie mir nicht so ganz unmöglich und unkräftig scheinen, wie Philo vorgibt; aber zugleich räume ich ein, daß sehr subtile und schwer zu fassende Untersuchungen vorhergehen müssen, wenn man mit denselben Glück machen will, und wenn ihre Kraft gehörig eingesehen und empfunden werden soll. Am wenigsten getraue ich mir aus dem Stegereife alle Punkte in denselben so klar zu machen, daß so scharfe Gegner damit zufrieden seyn könnten. Und da ich glaube, daß der Beweis a posteriori eben so stark und überzeugend ist; da er überdem den Vortheil der Popularität und leichten Verständlichkeit hat; so würde ich ihn allerdings in dem gegenwärtigen Falle vorziehen.

Sie getrauen sich also aus der Betrachtung der Natur und aus den bisjetzt vorhandenen Erfahrungen zu beweisen, sagte Kleanth, daß ein Wesen da seyn müsse, welches alles regiert und alles zur Bewirkung der allgemeinen Glückseligkeit lenkt.

Ich getraue mir aus der Erfahrung zu beweisen, fuhr Cineas fort, daß es im höchsten Grade wahrscheinlich sey, daß ein allgütiges Wesen die Welt regiere, und daß seine Absicht sey, Leben und Glückseligkeit im größtmöglichsten Maaße so weit als möglich zu verbreiten, insonderheit aber unter vernünftigen Geschöpfen. Und mich dünkt, es kann nichts augenscheinlicher seyn, als dieses, wenn man nur die Welt ohne Vorurtheil betrachtet.

Werfen Sie Ihren Blick auf die ganze thierische Schöpfung, und betrachten Sie die Einheit der Absicht, die sich in dem ganzen Baue und in der ganzen Einrichtung der Thiere auf eine unverkennbare Art ankündiget. Alles ist in ihnen auf das allerzweckmäßigste dazu eingerichtet, daß sie leben, d. i. sich eine Zeitlang in der Welt bewegen und empfinden sollen; und daß der Zustand der

Empfindung angenehm und nicht unangenehm seyn sollte, erhellet daraus, daß die Befriedigung aller Triebe, welche auf die Erhaltung des Lebens und die Beförderung der Thätigkeit abzielen, angenehm ist; und nur was diesen Zwecken widerstreitet oder Abbruch thut, ist unangenehm. Offenbar hat also die Natur gewollt, daß der angenehme Zustand oder das Wohlbefinden, in den Thieren Regel, und das Uebelbefinden Ausnahme von der Regel, nur Warnung vor grösserem Weh, oder selbst Mittel des Vergnügens sey. Auch setzt der Schmerz immer einen von der Natur abweichenden Zustand voraus. Wunden, Krankheiten ꝛc. widerstreiten der Natur des lebendigen Geschöpfs. Wenn seine natürlichen Kräfte ihren gewöhnlichen Gesetzen folgen; so befindet sich das Thier wohl; ein sicheres Kennzeichen, daß der Zweck der Natur in der thierischen Schöpfung Vergnügen und nicht Schmerz ist.

Betrachten Sie insonderheit den Menschen. In ihm liegen offenbar die mannichfaltigsten Anlagen zum Genusse einer edeln und reinen Glückseligkeit. Diese besteht besonders in dem Genusse innerer Vollkommenheiten, der geistigen und sittlichen Tugenden der Seele, der Gesundheit und Kraft des Körpers. Man muß sie also sehr wohl

von

von dem Glücke unterscheiden, welches außer uns ist, und höchstens zu einem Mittel, zur Gelegenheit, zum Werkzeuge der Glückseligkeit bestimmt ist, das aber unendlich oft gegen seine Bestimmung gebraucht, und in den Händen des Thoren, ein Werkzeug des Elendes wird. So wenig das Glück allemal Glückseligkeit hervorbringt, so wenig bringt das Unglück allemal Unglückseligkeit hervor; ja da das letztere gebraucht werden kann, um seine inneren Kräfte in desto größerer Thätigkeit zu zeigen, diese Thätigkeit aber die hauptsächlichste Quelle der Glückseligkeit ist; so kann das Unglück oft das beste Mittel seyn, um zur wahren Glückseligkeit zu gelangen.

Das beste Mittel uns die mannichfaltigste und edelste Glückseligkeit zu verschaffen, ist unstreitig die Vernunft; und wie herrlich ist nicht für die Vervollkommnerung dieses Vermögens in der Natur gesorgt. Erstlich sind die Gegenstände der Natur so beschaffen, daß sie das Erkenntnißvermögen von unendlich verschiedenen Seiten zum Erkennen und Unterscheiden auffodern, und dadurch die Vernunft zur Thätigkeit reitzen. Ihre unendliche Mannichfaltigkeit, welche doch wieder unter Einheit steht, und so unter Begriffe von Gattungen und Arten gebracht werden kann; die Gesetzmäßigkeit und der

einförmige Gang der Natur, wodurch der Gebrauch des Verstandes so sehr erleichtert wird. Alles dieses sind vortheilhafte Einrichtungen für die Entwickelung der Vernunft. Aber auf eben diesen Zweck sind auch die inneren Triebe und Bedürfnisse des Menschen berechnet, welche ohne den Gebrauch der Vernunft nicht befriediget werden können, und welche sie daher unaufhörlich zum weiteren Fortschreiten reitzen. Insonderheit ist das Bedürfniß der Geselligkeit und der Trieb in Gesellschaft zu leben, ingleichen die Einrichtung der Sprachwerkzeuge ein vortrefliches Mittel die Vernunft zu wecken und zu vervollkommnen. Und wie sorgfältig hat die Natur nicht seit Jahrtausenden dahin gearbeitet, die Menschen auf der Erde auszubreiten, und sie durch wechselseitigen Umgang mit einander zu kultiviren, um so das Vermögen in ihnen immer mehr zu vervollkommnen, welches die hauptsächlichste Quelle der wahren menschlichen Glückseligkeit seyn sollte. Bey diesen inneren Anlagen des Menschen zur Glückseligkeit, und bey den vielen günstigen Einrichtungen der Natur zu diesem Zwecke, kann man wohl nicht zweifeln, daß ein höheres vernünftiges Wesen diese Einrichtungen zu diesem Zweck selbst getroffen hat, und daß seine vorzügliche Absicht sey, Wohlseyn, so viel als möglich, unter den Lebendigen zu verbreiten. In der

That ist alles, was wir in der Welt kennen, fähig, zu diesem Zwecke beizutragen. Selbst das, was wir Unglück nennen, und was Schmerz und Weh verursacht, dient doch nur dazu, neue Quellen von Glückseligkeit zu eröfnen. Mühe, Schmerz, Mangel, Entbehrung, und was diese Zustände hervorbringt, setzt die Thätigkeit des Menschen in Bewegung, und entwickelt in ihm die schönsten Eigenschaften, als Fleiß, Standhaftigkeit, Muth, Geduld, Mäßigkeit ꝛc. Wer weiß aber nicht, daß diese die Quelle der edelsten Empfindungen sind? Das Unglück ist also in den Händen des Weltregierers eine Arzney und Zucht, ein Loos, worüber wir uns, wenn wir verständig sind, eben so wenig beklagen werden, als der Kämpfer, der vieles thut und duldet, um seinen Körper geschmeidig und stark zu machen, oder der verständige Kranke, dem ein Heilmittel seine Gesundheit erhält und wiedergibt. Dieses ist der Fall mit alle dem, was man physisches Uebel nennt, und was das sogenannte moralische Uebel betrift; so ist es blos ein Uebel, so fern physische Uebel daraus folgen; und es gilt daher von ihm eben das, was eben von dem sogenannten physischen Uebel gesagt ist. Beyde belehren den Verstand, schränken die Neigungen ein, lehren uns Vorsichtigkeit, Mäßigung und eine große Menge Tugenden, welche eben so viele Quel-

len der herrlichsten Glückseligkeit sind. Der Tyrann bringt durch seine grausamen Handlungen Unwillen in den Unterdrückten hervor, und weckt in ihnen den Muth, seine Macht einzuschränken. So muß der, welcher das Glück anderer zerstören will, die Glückseligkeit anderer wider seinen Willen, befördern helfen. Und so strebt alles in der Stadt Gottes zu immer größerer Glückseligkeit, und das Uebel in den Theilen muß stets zum Wohle des Ganzen dienen.

Ich bin in dem, was Sie bey Ihrer Betrachtungsart voraussetzen, Cineas mit Ihnen einig, sagte Kleanth. Ich nehme mit Ihnen an, daß man in der Welt die Spuren von Zwecken und Absichten nicht verkennen kann, daß sie durchgängig Ideen ausdrückt, und daß also ihre Anordnung das Werk eines Geistes ist, welcher durch eine nach seinen Ideen gerichtete und modificirte Kraft, der Materie alle die mannichfaltigen Formen gab, die sie unsern Augen darstellet. Das Wesen, welches die Materie seinen Absichten unterwerfen wollte, mußte eine größere Macht haben, als die Materie selbst. Da nun das materielle Universum von einer unermeßlichen Größe ist, und unzählige schön geordnete und zweckmäßig eingerich-

tete Sonnensysteme in sich enthält; so müssen wir das Wesen, welches alles dieses eingerichtet hat, unendlich nennen, und dieser Ausdruck bedeutet nichts weiter als ein Wesen, das an Macht und Einsicht die ganze unermeßliche Natur übertrift. Hierdurch vermeiden wir alle metaphysischen Subtilitäten, indem wir den Urheber der Welt blos durch das bestimmen, was wir sinnlich wahrnehmen, und durch evidente Schlüsse herausbringen. Daß der Raum und die Welten, die sich in ihm in ungeheuren Entfernungen wälzen, unermeßlich und unzählbar sind, ist eine durch Erfahrung und Vernunft ausgemachte Wahrheit. Daß die größte Ordnung in den Bewegungen der Weltsysteme herrscht, wissen wir ebenfalls gewiß. Daß auf der Erde die zweckmäßigsten Anstalten in den einzelnen Theilen angetroffen werden, kann Niemand leugnen, und nach der Analogie ist zu schließen, daß diese Weisheit durchgängig herrschen werde. Ich muß also nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit schließen, daß Gott nach allen den Eigenschaften, durch welche er auf die Welt wirkt, unendlich seyn werde. Und über diesen Begriff der Unendlichkeit können wir nicht chikanirt werden, da wir dadurch nichts weiter andeuten wollen, als das Verhältniß eines Wesens, welchem dieses unermeßliche Weltall in allen

einzelnen Theilen sowohl, als in seinem ganzen Zusammenhange unterworfen ist.

Aber wir müssen denn auch gestehen, daß wir die Eigenschaften dieses Wesens durch nichts anders bestimmen können, als durch wirkliche Erfahrungen. Wir müssen uns hüten, daß wir nicht blos einen Theil der Erfahrung zu Rathe ziehen, und einen andern eben so beträchtlichen übersehen. Wenn ich nicht sehr irre; so widerfährt dieses allen denen, welche von der auf der Welt zerstreuten Glückseligkeit, und von den Anstalten, welche für dieselbe getroffen sind, auf eine unendliche Güte oder ein unendliches Wohlwollen schließen, d. i. auf ein unendliches Wollen der Glückseligkeit. Ja wenn es wirklich wahr wäre, daß ich auf der Erde nichts als Wohlbefinden und Glückseligkeit der Lebendigen anträfe, wenn mir nirgends Weh und Unglück in der Erfahrung aufstieße; so würde der analogische Schluß auf durchgängige Glückseligkeit wohl zu rechtfertigen seyn. So wie ich von den ordentlichen Bewegungen unseres Sonnensystems, das ich kenne, auf die ordentlichen und regelmäßigen Bewegungen anderer Sternensysteme schließe, die ich nicht kenne, und wie ich zu dieser allgemeinen Ordnung eine unendliche Macht und Weisheit

anzu-

anzunehmen befugt bin; so würde ich auch nicht abgeneigt seyn können, eine unendliche Güte anzunehmen, wenn ich nichts, als Glückseligkeit und Wohlseyn unter den Lebendigen anträfe. Denn ich könnte hier immer sagen: So weit ich nur sehen kann, ist allenthalben Glückseligkeit verbreitet; also wird sich dieser Zustand auch da befinden, wohin sich mein Blick nicht erstreckt.

Aber es scheint mir sehr parteiisch und ungemein gezwungen, wenn ich Wohl und Weh in gleicher Mischung erblicke, und wenn ich doch blos das erstere und nicht das letztere zur Absicht des Weltregierers machen will. Ich gestehe Ihnen daher aufrichtig, daß ich in Ihrer Art zu schließen wenig Ueberzeugungskraft finde. Ich räume Ihnen ein, daß wir auf der Erde viele Anstalten antreffen, welche auf das Wohl der Lebendigen abzuzielen scheinen; aber sie werden selbst gestehen, daß aus allen diesen Anstalten auch Unglück und Weh der Lebendigen entspringen kann, und häufig wirklich entspringt. Nun nehmen Sie zwar an, daß die Uebel selbst eine Quelle eines neuen Wohls wären, also zuletzt doch alles auf Glückseligkeit abziele. Aber in dieser Denkart liegt viel willkührliches. Sie müssen gestehen, daß uns die Erfahrung nicht lehrt, daß aus jedem Uebel wirklich alle-

mal etwas Gutes fließe. Sie können also weiter nichts behaupten, als daß die Erfahrung der Möglichkeit nicht widerstreite, daß Glückseligkeit aus dem Uebel folgen könne. Aber diese Möglichkeit gilt auch von dem Gegentheile. Jedes Wohlbefinden kann auch eine Quelle des Uebelbefindens werden. Und man würde mit gleichem Rechte die Unglückseligkeit der Lebendigen für den letzten Zweck halten und folglich der Weltursache einen bösen Willen beylegen können. Denn es läßt sich noch sehr darüber streiten, ob die Anstalten in der Welt nicht mehr Weh, als Wohlseyn hervorbringen. Denn überhaupt genommen, können Sie doch die Anstalten in der Welt blos nach dem beurtheilen, was durch sie geschiehet. Ob also Wohl oder Weh durch die Einrichtung der Welt beabsichtiget werde, können wir nur daraus wissen, daß Wohl oder Weh in der Welt wirklich ist. Findet sich nur Wohl, nur Glückseligkeit in der Welt; so werden wir sagen müssen, daß nur dieser Zustand die Absicht des Schöpfers sey; findet sich beides, so gut Wohl, als Weh; so werden wir auch beides für göttliche Zwecke halten müssen. Ist das eine in größerer Menge da, so wird dieses der vorzügliche, und jenes nur Nebenzweck seyn.

Betrachte ich nun die wirklichen Uebel in der Welt; so kömmt es mir so vor, als ob die Menge und Stärke derselben die Zahl und Stärke der Güter weit überträfe. Ich nenne nemlich nur dasjenige ein Gut, was die Glückseligkeit der Lebendigen hervorbringt, und dasjenige ein Uebel, was den entgegen gesetzten Zustand ausmacht oder befördert. Ich schneide also alle diejenigen Dinge von den Gütern und Uebeln ab, welche in Beziehung auf das Wohl oder Uebelbefinden gleichgültig sind. Wenn ich nun den natürlichen und gewöhnlichen Zustand des Menschen betrachte; so finde ich, daß er dem größten Theil des menschlichen Lebens gleichgültig ist; von dem noch übrigen Theile aber, ist offenbar die größte Hälfte mit Unlust, und die kleinere mit Lust angefüllt. In dem ganzen Körperbau der Thiere liegt schon die Anlage hierzu. Denn in demselben hat jeder Theil Empfänglichkeit für den Schmerz, und nur die allerwenigsten, können Lust gewähren. Zunge, Ohr, Nase, Augen und die Geschlechtstheile sind fast die einzigen Theile in dem menschlichen Körper, welche ein bestimmtes Vergnügen erzeugen können; denn die Lust, welche aus dem Jucken einiger Theile der äußeren Haut entsteht, ist unbedeutend. Aber alle Theile des Körpers, diejenigen nicht ausgenommen, welche Werkzeuge der Lust seyn können, können auch die

heftig-

heftigsten Schmerzen erregen. Und was die Einbildungen, Ideen und Neigungen anbetrift; so sind die Begriffe und Einbildungen größtentheils gleichgültig; die mit ihnen verknüpfte Lust oder Unlust entspringt aus den mit ihnen verbundenen Neigungen. Hier wissen wir aber, daß selbst das Daseyn der Neigungen von der Unlust abhängt, welche das Bedürfniß hervorbringt, und daß die Befriedigung des Bedürfnisses allemal kürzer ist, als die Entstehung desselben; woraus erhellet, daß die Unlust, welche sie hervorbringt, und das Daseyn der Bedürfnisse anzeigt, immer länger ist, als die Lust, welche mit der Befriedigung derselben verknüpft ist. Niemand kann leugnen, daß das Sehnen nach Glückseligkeit länger anhält, als die Glückseligkeit selbst. Denn wo Glückseligkeit ist, da hört das Sehnen nach ihr, auf. Unser ganzes Leben besteht eigentlich in einem Sehnen nach Glückseligkeit, ein sicheres Zeichen, daß wir das erwünschte Gut, in keinem Punkte des Lebens erreichen. Nun ist dieser Zustand des Sehnens nach Wohlseyn, gewiß kein angenehmer Zustand, sondern vielmehr höchst unangenehm. Folglich ist der unangenehme Zustand die Regel des Lebens, und das Wohlbefinden ist nur das Mittel, um uns nicht ganz in den Zustand der Verzweiflung sinken zu lassen.

Aber wenn ich auch von diesem Raisonnement ganz absehe; so dürfen wir nur unsre Sinne öfnen, um uns davon zu überzeugen, daß Noth und Elend allenthalben herrschend sind. „Die ganze Erde ist mit Fluch und Elend beladen; beständiger Krieg herrscht unter den lebendigen Geschöpfen. Noth, Hunger, Mangel plagen die Starken und Beherzten; Furcht, Angst, Schrecken, Verzweiflung quälen die Schwachen und Verzagten. Der erste Schritt in das Leben peiniget schon das neugebohrne Kind und seine unglückliche Mutter: Schwachheit, Unvermögen und Kummer begleiten jeden Auftritt dieses Lebens, und endlich schließt es sich mit Todeskampf und Entsetzen. Die Natur scheint recht sinnreich in ihren Bemühungen, das Leben jedes fühlenden Wesens qualvoll zu machen. Die stärkeren Thiere machen Jagd auf die schwächeren und erhalten sie in beständiger Angst und Schrecken; die Schwächeren hinwiederum verfolgen nicht weniger oft die Stärkeren, und plagen und beunruhigen sie ohne Unterlaß. Betrachten Sie die unzähligen Schwärme von Insekten, welche entweder an dem Körper eines jeden Thieres von ihrer Geburt an haften oder umherfliegen, und dieselben mit ihrem Stachel durchbohren. Diese Insekten werden wieder von andern, noch kleinern, als sie selbst sind, gepeiniget; und so ist auf jeder

Seite,

Seite, wo man nur hinblickt, jedes Thier rings umher mit Feinden umgeben, welche unabläßig auf das Elend und die Zerstörung desselben los arbeiten.„ *)

Hören Sie auf, die Natur zu lästern, fiel hier Cineas ein. Sie drängen das Elend, welches durch die ganze weite Natur zerstreuet ist, auf einen engen Platz zusammen, und wenden das Auge von der unendlichen Menge der angenehmen Empfindungen, unter die es gemischt ist, weg. Das Thier wird die Würmer, die sich von seinen Eingeweiden nähren, kaum gewahr, und die Mücken unterbrechen das Wohlbefinden der übrigen Thiere, auf eine unbedeutende Weise. Die Zahl der Thiere, welche durch ihre Feinde sterben, ist gering gegen diejenigen, welche ihr Leben nach der Natur endigen. Ueberdem müssen Sie bedenken, daß die Thiere durch keine Vorhersehungen des Uebels gequält werden, daß aller Schmerz bey ihnen schnell vorüber geht, indem sie nur das gegenwärtige empfinden, und daß also das ganze Unglück der Thiere mehr in Ihrer Einbildung als in der Wirklichkeit ist.

Wollen

*) S. Hume Gespräche über die natürliche Religion S. 165. ꝛc.

Wollen Sie etwa, fuhr Kleanth fort, das Elend unter den Menschen auch für Einbildung erklären? Sagen Sie, ob die herrlichen Anlagen in der menschlichen Natur, welche nun schon seit so vielen tausend Jahren entwickelt und vervollkommnet sind, zugereicht haben, das Elend unter den Menschen auch nur im geringsten Grade zu vermindern, und ob nach der allgemeinen Stimme, nicht noch immer die Zahl der Unglücklichen die Zahl der Glücklichen weit übertrift. Im Anfange hatten die Menschen mit den rohen Elementen, mit Hitze und Kälte, und mit den wilden Thieren zu kämpfen, von welchen sie tausenderley Ungemach erdulden mußten. Wie nun die Menschen allmählich klüger wurden, und sich in Gesellschaften zusammen thaten; so gelang es ihnen so ziemlich, sich zu Herren der Elemente und der Thiere zu machen. Aber dafür fanden sich eine weit größere Menge anderer und fürchterlicherer Uebel ein, als diejenigen, welche vertilgt waren. Er schaft sich erstlich eine Menge eingebildeter Feinde, die nicht minder quälend sind, als die wirklichen Gespenster seiner Einbildungskraft, welche ihn durch abergläubische Schreckniße beängstigen, jeden Genuß des Lebens verbittern und selbst sein Vergnügen ihm zum Verbrechen machen; sein Nahrungsgenuß und seine Ruhe ist ihm Anstoß und Beleidigung; selbst sein Schlaf

und

und seine Träume geben seiner ängstlichen Furcht neuen Stoff, und so gar der Tod, diese Zuflucht bey jedem andern Uebel, bietet ihm nur die schreckenvolle Aussicht endloser und unbeschreiblicher Leiden dar. Aber auch die wirklichen Feinde der menschlichen Glückseligkeit mehren sich durch die gesellschaftliche Verbindung. Eigennutz, Habsucht und Herrschsucht gelangen erst in der Gesellschaft zu ihrem höchsten Gipfel, und ziehen ein unzählbares Heer von Uebeln nach sich. Erst in der Gesellschaft wird der Mensch der größte Feind des Menschen. Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Verachtung, Schande, Gewaltthätigkeit, Aufruhr, Krieg, Verleumdung, Verrätherey, Lug und Trug; durch diese quält einer den andern wechselsweise. Der verderbte Zustand der Seele und des Körpers ist erst durch die Gesellschaft das geworden, was er jetzt ist. Unsre Kultur, das so hochgerühmte Gut, hat unsern Körper geschwächt, und ihn tausend Krankheiten ausgesetzt, von welchen man vorher nichts wußte; und die mehresten Zerrüttungen der Seele sind durch diese auch erst zum Vorschein gekommen. Reue, Schaam, Kümmerniß, Niedergeschlagenheit, Furcht vor der Zukunft u. s. w. wüten in solchen Seelen am fürchterlichsten, welche der mehresten Ueberlegung fähig sind, und die ihren Verstand am mehresten ausgebildet haben.

Und

Und wie viele Menschen bleiben von den schrecklichen Plagen der Leidenschaften und Affekten verschont? Fragen Sie herum, wo sich ein Glücklicher findet; und Sie können ganze Welttheile durchreisen, ehe sie einen solchen Sterblichen antreffen, der sich für glücklich preiset. Wollen Sie unglückliche Menschen kennen lernen? Vor jeder Stadt, vor jedem Dorfe kommen sie Ihnen schaarenweis entgegen. Und wie viele verhehlen nicht ihr Unglück und verschließen ihr Elend in ihrer Brust. Ich habe tausend Familien kennen lernen, die jedermann für glücklich hielt, und den Schein der Glückseligkeit in ihrem Aeußeren zu erhalten wußten. Kaum aber drang ich in die geheime Geschichte ihrer inneren Verfassung etwas tiefer ein; so entdeckte ich den Wurm, der in ihnen nagte, und sie zu unglücklichen Geschöpfen machte. Ja ihr Zustand war um so elender, da sie ihn nicht einmal durch lautes Klagen erleichtern durften. Und diese meine Erfahrung haben alle Menschenkenner gemacht. Niemand, wer die Welt kennt, wird sagen, daß es viele glückliche Menschen gibt; die mehresten gestehen, daß sie nie einen nur leidlich glücklichen Menschen gekannt haben, daß bey näherer Besichtigung das scheinbare Glück immer als Unglück befunden sey.

Sie, Cineas, können hierbey in der That nicht gut einen Zeugen abgeben. Ihr stilles einförmiges Leben hat verhindert, daß Sie mit den geheimeren Angelegenheiten der Menschen bekannt geworden sind, und so beurtheilen Sie den Menschen mehr nach dem äußeren Schein, als nach dem, was er innerlich empfindet. Sie müssen in diesem Stücke den Weltleuten, denen, die sich die Menschenbeobachtung ein eigenthümliches Geschäft seyn ließen, mehr trauen, als sich selbst. Ich berufe mich auf Philo. Dieser hat die Welt lange gekannt und geprüft. Was meinen Sie zu des Cineas vorgeblicher Erfahrung von einer größeren allgemein verbreiteten Glückseligkeit?

Meine Erfahrungen, sagte Philo, stimmen ganz mit Kleanths Erfahrungen überein. Ich habe überall mehr Unglückliche, als Glückliche gefunden; die größte Zahl war vielleicht weder glücklich noch unglücklich. Da ich aber nicht Gelegenheit gehabt habe, ihr Inneres zu untersuchen; so weiß ich dieses nicht. Wenn wir aber auch unsre Auktorität für nichts wollten gelten lassen; so können wir doch das Zeugniß so vieler kluger und erfahrner Männer nicht verwerfen. So wohl Dichter als Geschichtschreiber, Philosophen und andere

Men-

Menschenbeobachter stimmen fast allgemein darin überein, daß die Welt voll Unglück und Uebel sey, und fast nur in den Predigten verwaister Kloster-geistlichen und eingezogener Theoretiker, trift man das Preisen und Rühmen einer Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts an, wovon Niemand etwas empfunden hat, und welche blos in der Phantasie dieser Herren existirt. Ich mag keine Stellen aus alten und neuen Dichtern anhäufen, dieses zu beweisen. Jederman kann sie leicht finden. Nur so viel bemerke ich, daß die Dichter die Welt immer so schildern müssen, wie sie wirklich ist, wenn sie etwas Geschehenes vorstellen wollen. Homer, der gewiß an keinem System hing, und die damalige Welt sehr gut kannte, sagt an vielen Orten, daß das Böse das Gute weit übertreffe. Denken Sie nur an seine Fabel von den zwey Tonnen *), die an Jupiters Schwelle liegen. Die eine ist mit Gütern, die andere mit Uebeln angefüllt. Bisweilen schüttet Jupiter nur Uebel über die Menschen, bisweilen aber mischt er auch etwas von den Gütern darunter. Daß Jupiter aus der Tonne, welche mit Gütern angefüllt ist, unvermischt auch nur bisweilen etwas ausgieße, sagt Homer nicht, unstreitig, weil er dieses aller Erfahrung zuwider fand, und keiner seiner Zeitgenossen so etwas

*) Iliad. ω.

glaubte. Alle griechische und lateinische Dichter sind voll von Stellen, welche diesen Satz ausdrücken:

Reicht das Schicksal uns Durstigen etwas zu trinken,
So sind drey Becher mit Bitterkeit gefüllt, nur einer ist süß *).

So sagt ein alter griechischer Dichter Diphilus beim Stobäus, und dieses ist die Meinung aller Alten, welche mit der Welt bekannt waren. Juvenal, Persius, Horaz, Virgil singen eben dieses Lied. Unter den alten Philosophen gab es viele, welche ein gleiches behaupteten. Plato bekennt dieses mit deutlichen Worten: „Der Güter gibts weit weniger in der Welt, als der Uebel„ sagt er **). Plinius, welcher die Natur so gut studiert hatte, konnte doch kein anderes Resultat finden, als daß die Welt voll Unglück und Elend sey. „Die Natur,„ sagt er, „verkauft uns ihre Geschenke um den Preis von tausend Leiden.„ Er ist unerschöpflich

*) Ὡσπερ κυαθιτους' ἐντοθ' ἡμιν ἡ τυχη
Ἐν αγαθον ἐπιχεασα τρι' ἐπαντλει κακα.
Plin. Hist. Nat. L. VII.

**) πολυ γαρ ελαττω ταγαθα των κακων ἡμιν. de Rep. L. II.

lich in Aufzählung der Anstalten, welche die Natur zu dem Elende der Lebendigen getroffen hat, und unter allen hat er nichts Elenderes gefunden, als den Menschen selbst *). Die wenige Lust, die der Mensch noch hat, ist doch nie ganz rein, sondern stets mit Unlust vermischt. Dieses gestehen unzählige Schriftsteller. Ovid, der gewiß viele Arten von Vergnügungen gekostet hat, thut am Ende doch auch dieses Bekenntniß **), und so gar der Epikuräer Lukrez kann sein höchstes Gut nirgends rein in der Welt antreffen ***), und findet, daß alle Blumen, die er in der Welt pflücken will, etwas bitteres bey sich führen. Nehmen wir vollends an, daß die Laster auch Uebel, und zwar die größten Uebel in der Welt sind; so kann gar kein Zweifel mehr statt finden, daß es nicht weit mehr

*) Nec miserius quidquam homine. Nach dem Maximus Tyrius war dieses auch Plato's Meinung: Ουδεν, sagt er, αχιδνατερον γαια τρεφει ανθρωποιο.

**) Usque adeo nulli est sincera voluptas,
Sollicitique aliquid laetis intervenit.
Metam. L. VI. v. 453.

***) Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.
Lucret. L. IV. v. 1127.

Uebel in der Welt, als Gutes gibt. Der wahren tugendhaften Handlungen gibt es so wenig, daß selbst viele Philosophen daran gezweifelt haben, ob der Begriff der Tugend überall einen Gegenstand in der Welt finde; und die größten Menschenfreunde müssen doch gestehen, daß die Tugend in der Welt eine seltene Erscheinung, das Laster hingegen allenthalben zu finden ist. Und wenn auch die Tugend an und für sich betrachtet, eine Lust, und das Laster eine Unlust bey sich führt, wie ich glaube; so lehrt doch die Erfahrung, daß das Laster bey weiten ein fruchtbareres Mittel angenehmer Empfindungen und wünschenswürdiger Zustände ist, als die Tugend, so daß es fast zum Sprichworte geworden ist; **ein guter Mann, ein armer Mann,** und wie viel angenehme Empfindungen von dem äußeren Vermögen abhängen, weiß ja ein jeder. Es ist daher kein Wunder, daß die Menschen bey ihrem großen Sehnen nach Glückseligkeit, sich lieber die kleine unangenehme Empfindung, welche mit dem Laster verbunden ist, gefallen lassen, und die Lust der Tugend aufgeben, da sie bemerken, daß jenes in anderer Hinsicht viel angenehmere Folgen hat, als dieses, indem sie hoffen, daß die Gewissensbisse, welche das Laster nach sich zieht, theils durch Kunst und Uebung sehr geschwächt werden können, theils daß die durch das Laster erworbenen Vortheile, so

viel

viel Freude hervorbringen werden, daß die Unannehmlichkeit des Mittels darüber bald vergessen wird. Kenner der Weltgeschichte sagen, daß sie eine Geschichte glücklicher Verbrecher sey; andere haben sie eine Sammlung von Lastern und Unglücksfällen des menschlichen Geschlechts genannt. Wahr ist es, daß man ganze Bibliotheken von Geschichtsbüchern durchlesen muß, ehe man einmal einen wahrhaftig Glücklichen oder einen Tugendhaften antrift. — Apparent rari, nantes in gurgite vasto. Sie schütteln den Kopf, Aristäus, aber sagen Sie selbst, ob meine Bemerkungen nicht in der Erfahrung gegründet sind?

Ich glaube fast, sagte Aristäus, daß in Ihren Vorstellungen die Sache etwas übertrieben ist, und daß es dem Cineas nicht fehlen würde, eben so viel für die Meinung zu sagen, daß das Gute das Böse übertreffe, als Sie für Ihren Satz vorgebracht haben.

Ich zweifle nicht, fuhr Philo fort, daß man eine Menge angenehmer Zustände nahmhaft machen kann, welche in der Welt existiren. Aber ich fordere jeden auf, mir zu beweisen, daß das Unange-

nehme des Lebens, das Angenehme nicht weit übertrift, und daß die Bitterkeiten nicht die schönsten Freuden verderben und vernichten. Gehen Sie alle Stände durch. Alle Weltkenner sind darin einig, daß man unter Königen, Fürsten, und unter solchen, die in hohen Bedienungen stehen, und große Rollen in der Welt spielen, keine Glückseligkeit suchen dürfe. Augustus war einer der glücklichsten Fürsten in der Welt: aber wenn man die Bekümmernisse kennen gelernt hat, welche Plinius *) in ihm aufdeckt: so wünscht man sich gewiß nicht in seine Stelle. Ein Mann, der mit dem Leben vieler Fürsten sehr vertraut war, Philipp de Comines, berechnet, daß die glücklichsten, die er gekannt, kaum einen guten Tag gegen zwanzig unglückliche zählen, und sagt, daß bey den Großen keine Glückseligkeit zu suchen sey. La Mothe le Bayer hat diesen Satz durch die treffendsten Beispiele bewiesen, und ich kenne keinen Geschichtschreiber, der ihm widerspräche. In den niedrigsten Ständen wird man auch die Glückseligkeit schwerlich suchen können. Denn wo Armuth und Mangel herrschen, da kann Kummer und Noth nicht weit seyn. Man darf auch nur die Reden des gemeinen Mannes anhören, und sein drittes Wort ist gewiß ein Seufzer oder eine Klage. Man treibt einen grausamen

Spott

*) Plin. L. VII. c. 45.

Spott mit der Menschheit, wenn man vorgibt, diese Klagen wären kein Ernst. Ich möchte weit eher sagen, daß die Menschen geneigt sind, mit einem Glücke zu prahlen, das sie nicht besitzen, als sich unglücklich zu stellen, d. h. da sich Unvollkommenheiten zuzuschreiben, wo sie keine haben. Gesetzt auch, einige übertrieben ihr Unglück, um nur das Mitleiden anderer zu erwecken: Ist das nicht Beweises genug, daß sie wirklich unglücklich sind, da sie das Mitleiden anderer bedürfen, und ist ihr Zustand nicht um so kläglicher, da sie erst einen andern erdichten müssen, um sich ein Mittel zu verschaffen, ihren wahren Leiden abzuhelfen?

Es fällt mir eine Bemerkung bey, fiel Kleanth ein, welche das, was Sie gesagt haben Philo, noch mehr bestätiget. Es ist nemlich bekannt, daß man seit den ältesten Zeiten bis jetzt immer an eine geheime Kraft geglaubt hat, welche es sich angelegen seyn läßt, die menschliche Glückseligkeit zu zerstören. Man mußte es also für eine ausgemachte Sache halten, daß die Glückseligkeit nirgends zu Stande komme. Wenn man auch dafür hielt, daß die Glückseligkeit der Lebendigen der Zweck eines guten Gottes sey; so glaubte man doch, daß er zu schwach wäre, ihn zu erreichen,

und hielt dafür, daß ein böses Princip mit ihm um die Oberherrschaft stritt, und bis jetzt noch immer siegreich geblieben sey. Selbst Lukrez, der sonst Alles dem Zufalle zuschreibt, kann sich doch nicht enthalten zu sagen, daß eine gewisse geheime Macht die menschlichen Unternehmungen zerstöre, und besonders mit der menschlichen Größe ihren Spott treibe *). Die Meinung, daß es ein gutes und ein böses Grundwesen gebe, ist nicht blos von Manes behauptet worden, sondern war die herrschende Meinung des ganzen Alterthums, wie Plutarch bezeugt, welcher auch selbst dieser Meinung beytritt **). Der Teufel, die Dämonen, die Gespenster, Poltergeister ꝛc. was sind sie anders, als eben so viele unbekannte Kräfte, das Böse in der Welt zu erklären? Nun mag ich zwar nicht den abergläubischen und erdichteten Ursachen das Wort reden; aber den Hauptsatz, daß nemlich allenthalben

in

*) — — Res humanas *vis abdita* quaedam
Obterit et pulchras fasceis, saevasque secureis
Proculcare ac Ludibrio sibi habere videtur.
Lucret. L. V. v. 1225.

**) Man sehe Baylens philos. Wörterbuch bey Ruff 1797. die Artikel Manichäer, Marcioniten, Paulicianer, Zoroaster.

in der Welt Unglück anzutreffen sey, thun doch auch diese Dichtungen dar.

In der That muß man gestehen, fiel Aristäus ein, daß, wenn uns einmal die Erscheinungen in der Welt berechtigen sollen, auf Ursachen außer der Erfahrung zu schließen, keine Hypothese wahrscheinlicher ist, als die Voraussetzung eines doppelten Princips, eines Guten und eines Bösen. Denn so hat man doch einen hinreichenden Grund von beiden Erscheinungen, welches immer philosophischer ist, als wenn man der Einheit zu gefallen, das eine ganz und gar leugnet, oder es dem andern auf eine gezwungene Art unterordnet. Wenn man annähme, daß es gewisse Geister gäbe, die sich eine Lust daraus machten, die Menschen zu peinigen und zu plagen, und die, neidisch auf das Glück der Menschen, dasselbe zu zerrütten und zu zerstören suchten; so würde diese Hypothese über sehr viele Erscheinungen in der Welt einen Aufschluß geben. Man könnte sichs daraus erklären, warum gemeiniglich die besten und geliebtesten Menschen frühzeitig sterben, und warum solche, welche andern zur Last und Plage sind, leben bleiben, und warum überhaupt das Schicksal so oft das thut, was den menschlichen Neigungen und Wünschen entgegen ist.

Das

Das fehlt noch, Aristäus, fing endlich Cineas wieder an, daß Sie auch mit einstimmen. Ich hätte kaum geglaubt, daß drey Menschen in so gotteslästerlichen und höchstvermessenen Meinungen sich vereinigen könnten.

Sie müssen nicht böse werden, erwiederte Aristäus, und kein Interesse mit ins Spiel bringen. Denn ich denke, Kleanth und Philo wollten die Gründlichkeit Ihrer Schlüsse prüfen; sie wollten sehen, ob ein Grund da wäre, aus dem, was uns die Erfahrung von der Welt lehrt, auf eine allgütige und wohlwollende Ursache zu schließen, und ob sich die Vorsehung aus den Schicksalen der Menschen, und aus dem, was sich in der Welt täglich ereignet, erweisen ließe. Mit Recht fodern wir, daß Sie, um einen solchen Beweis zu führen, darthun müssen, daß Glückseligkeit allgemein unter den Lebendigen verbreitet sey, daß alle Menschen wirklich glücklich und keiner unglücklich sey.

Aber, erwiederte Cineas, heißt dieses nicht zuviel gefodert? Schließen Sie nicht allenthalben von dem mehreren Bekannten auf das Unbekannte? Wenn Sie in so vielen Himmelskörpern Ordnung

und

und Harmonie antreffen, und Sie stoßen einmal auf eine Bewegung oder auf ein Ding, das Sie mit der Ordnung nicht reimen können; ist es erlaubt, dann gleich über Unordnung und Disharmonie zu schreien? oder Wie? ist es der Vernunft gemäßer, Argwohn gegen seine Erkenntnißkraft zu schöpfen und anzunehmen, daß unser Verstand hier nur nicht zureicht, um die Ordnung einzusehen und zu begreifen, und daß das, was uns Unordnung scheint, sehr wohl die schönste Ordnung seyn kann?

Bemerken Sie aber wohl Cineas, sagte Aristäus, daß ihre Vergleichung nicht paßt? Was Ordnung im Weltall sey; dieses zu bestimmen kann kein Mensch wagen. Die Gesetze können so versteckt, die Zusammensetzungen der Bewegungen so verwickelt seyn, daß auch bey dem größten Anscheine der Verwirrung, doch kein Mensch bestimmen kann, ob die Verwirrung wirklich oder nur scheinbar sey. Da wir nun so viel Regelmäßigkeit in dem Baue und in der Anordnung des Weltsystems wirklich antreffen; so werden wir mit allem Rechte, allenthalben Gesetzmäßigkeit und Ordnung voraussetzen. Denn daß irgendwo Unordnung in Beziehung aufs Ganze sey, können wir nie erken-

nen,

nen, weil das Ganze für uns unübersehbar ist, und also vieles uns Verwirrung scheinen kann, was es doch nicht ist. Aber mit dem Uebel, in wie fern dasselbe in dem Weh oder in der Unglückseligkeit besteht, ist es eine andere Sache. Hier sind wir kompetente Richter. Denn ob uns etwas wohl oder weh thut, können wir sehr gut beurtheilen, und hierin erkennen wir keinen Richter über uns. Selbst ein Gott könnte einen Menschen, den der Steinschmerz peiniget, nicht überreden, daß er glücklich sey. Hier kann man sich also nicht, wie bey der scheinbaren Unordnung der Natur helfen, und etwa sagen: So wie jene scheinbare Verwirrung der Dinge im Grunde große Regelmäßigkeit und Ordnung ist; so ist das, was Weh zu seyn scheint, Wohl, und macht einen Bestandtheil unsrer Glückseligkeit aus. Denn unsre eigne Empfindung würde alle unsre Vernunftschlüsse widerlegen, und da, wo es auf die Bestimmung unsres eignen Zustandes ankömmt, gilt das Gefühl mehr, als alle Begriffe, weil derselbe durch jenes allein angeschauet und erkannt werden kann.

Ihre Gedanken sind ungemein treffend, sagte Philo, und geben die richtigen Grundsätze an, wornach man eine Menge Theorien der Glückseligkeit beur-

beurtheilen muß. Mir ist es immer sehr seltsam vorgekommen, wenn man a priori hat die Ursachen bestimmen wollen, welche allein wahrhaftig glücklich machen, und wenn man denen, die sich durch andere Ursachen, die nicht in jene Theorie paßten, glücklich gemacht zu haben behaupteten, aufdisputiren wollte, daß sie nicht glücklich, sondern unglücklich oder unglückselig wären. Denn an Wortunterscheidungen lassen es diese Herren nicht fehlen, und wenn sie andere nicht überreden können, daß ein glücklicher Verbrecher, den man im vollen Wohlseyn erblickt, unglücklich ist, so wollen sie ihn doch wenigstens nicht glückselig, sondern nur glücklich und dabey doch unglückselig nennen. Eine armseligere Ausflucht ist mir nie vorgekommen.

Warum wollen Sie diesen Unterschied so ganz verächtlich behandeln? fiel Cineas ins Wort. Sind die lateinischen Ausdrücke fortunatus und beatus nicht verschieden, und wenn einige Philosophen diesen Unterschied durch glücklich und glückselig haben ausdrücken wollen; ist ihre Unterscheidung unnütz und bedeutungslos? Das Glück ist mehr der Inbegrif der äußeren und inneren Veränderungen, welche im Stande sind, den inneren

wün-

wünschenswürdigen Zustand hervorzubringen, und wem diese Begebenheiten günstig sind, der ist glücklich. Aber es gehört noch eine gewisse innere Disposition dazu, um von diesen glücklichen Zufällen so afficirt zu werden, daß man sich auch innerlich und auf die Dauer wohl dabey befindet, und wer diese Anlage in sich hat, und dabey von dem Glücke begünstiget wird, der ist glückselig. Denn die Seligkeit drückt den innern Zustand der Zufriedenheit und des angenehmen Befindens aus.

Sie haben vollkommen recht unterschieden, erwiederte Philo, und ich habe gegen diese Unterscheidung selbst gar nichts. Ich leugne nur, daß sie irgend etwas zur Beilegung oder Berichtigung der erwähnten Streitigkeit beiträgt. Die deutsche Sprache bezeichnet mit dem Worte glücklich und unglücklich, zwey Begriffe. Einmal den inneren Zustand, welchen Sie ausschließlich selig wollen genannt wissen (beatus), und dann das Verhältniß eines Menschen zu den unwillkührlichen Begebenheiten, welche diesen Zustand nach der Erfahrung hervorbringen können (fortunatus). Dieser Mensch ist im Rausche glücklich. Hier gilt die erste Bedeutung. Ein Mensch, der das große Loos gewinnt, ist glücklich in der zweiten Bedeutung.

Wenn

Wenn der letztere hypochondrisch, unzufrieden, mistrauisch ꝛc. ist; so wird ihn das große Loos nicht glücklich machen, ob er gleich Glück gehabt hat, oder glücklich gewesen ist. Kleanth hat *) über diese Zweideutigkeit schon die richtigsten Bemerkungen gemacht. In dem Streite über die Glückseligkeit versteht jede Partey den inneren Zustand darunter, und wenn daher jemand behauptet, der Lasterhafte könne glücklich seyn, so denkt er nicht an das äußere Glück, sondern an seinen Empfindungszustand, und es kann ihm gleich viel seyn, ob man den Zustand eines sich wohlbefindenden Schurken glücklich oder glückselig nennen will; und wollte man ihn gar unglückselig nennen, so würde weiter nichts folgen, als daß der Ausdruck Unglückseligkeit nur einen Gegenstand des Begehrens bedeutet, da er vorher ein Objekt des Abscheues bezeichnete.

Also meinen Sie Philo, unterbrach ihn Cineas, der glückliche Zustand eines Bösewichts sey wünschenswerth?

Warum nicht? fragte Philo. Den Bösewicht mag ich nicht, aber seinen glücklichen Zustand neh-

*) Siehe oben Seite 275, ꝛc.

nehme ich ohne Bedenken an. Unterscheiden Sie doch die Mittel, welche der Mensch anwendet, sich glückselig zu machen, und den innern Zustand, den er dadurch bewirkt. Wenn es der Bösewicht dahin gebracht hat, daß er erstlich die Gewissensunruhen über seine lasterhaften Thaten gar nicht mehr empfindet, sondern sich in seiner List und Schurkerey gefällt, daß er zweitens durch seine Klugheit alle nachtheiligen Folgen seiner schlechten Unternehmungen möglichst abzuwenden weiß, und daß er drittens alle Vortheile, die er sich verschaft, genießen und sich dabey wohlbefinden kann; so ist sein Gemüthszustand selbst begehrenswerth, ob man gleich die Mittel verabscheuen mag, wodurch er zu demselben gelanget ist. Da aber sein Empfindungszustand von den Ursachen, wodurch er bewirkt ist, stets verschieden bleibt; warum sollte ich denselben nicht begehren, da das Wohlbefinden stets ein Gegenstand unseres Wünschens ist?

Aber fuhr Cineas fort, ist nicht das Vergnügen, welches der Lasterhafte genießt, seiner Natur nach blos vorübergehend, und zieht es nicht nothwendig eine weit längere Reihe unglücklicher Gemüthszustände nach sich? Kann der Bösewicht sicher seyn, daß nicht sein Gewissen, wenn der

Rausch

Rausch seiner Sinne vorüber ist, dennoch erwacht, und ihn doppelt peinigen wird? Kann er sich je von aller Angst und Furcht, daß seine Thaten an das Licht kommen werden, befreyen? und kann er durch alle seine Laster je etwas anders, als sinnliches Vergnügen hervorbringen? Kann aber ein solches Glück, wohl mit denselbigen Empfindungen eines Tugendhaften verglichen werden, die er aus dem Bewußtseyn seiner edeln Thaten zieht, und die ihm durch keine Veränderung der äußeren Schicksale genommen werden können? Ist es nicht offenbar, daß die Tugend eine nie versiegende Quelle der Lust ist, die zwar nicht immer die Ursachen, wodurch die sinnlichen Neigungen befriediget werden können, herbeyführt, aber doch diejenige Lust immer gewährt, die mit ihr selbst verbunden ist?

Ich glaube, erwiederte Philo, der lasterhafte Glückliche, würde noch viel gegen Sie mit Grunde erinnern können. Er könnte sagen, daß das Urtheil über Glückseligkeit und über Wohlseyn subjektiv sey, daß es keine allgemeine Regeln gebe, wonach die Menschen glücklich würden, daß vielleicht den einen die Tugend, den andern das Laster, den dritten der Zufall glücklich machen könne. So wie Sie ihm aus Ihrer Erfahrung versichern, daß

Ihnen die Tugend eine unaussprechliche Lust verursacht; so versicherte er Sie vielleicht aus der seinigen, daß er bey seinen tugendhaften Handlungen dergleichen nie empfunden, daß er vielmehr lauter Ungemach und Verdruß von seinen Versuchen, gerecht und gütig zu seyn, davon getragen, daß er also eine verschiedene Disposition bey sich verspüre, daß bey ihm das Laster besser anschlage, daß er nicht die mindeste Unannehmlichkeit davon bemerke u. s. w. Den Satz, daß er durch das Laster sich blos körperliche oder sinnliche Vergnügen verschaffe, würde er Ihnen auch nicht einräumen. Denn wenn er sich zum reichen Manne gemacht hat, wie leicht wird es ihm dann, sich auch die Vergnügungen der Einbildung, des Geschmacks und selbst diejenigen Annehmlichkeiten zu verschaffen, welche aus der Kultur des Verstandes und aus den Wissenschaften entspringen. Hierüber dünkt mich, läßt sich sehr viel disputiren. Nur scheint es überhaupt Cineas, als ob Sie ihrem eignen Zwecke entgegen arbeiteten, wenn Sie behaupten, das Laster mache unglücklich, oder sey gar selbst ein unglückseliger Zustand. Denn wie wollen Sie dabey Ihren Satz rechtfertigen, daß Glückseligkeit der letzte Zweck der Schöpfung sey, und daß sie sich in der Natur allenthalben finde. Denn das werden Sie doch nicht leugnen wollen, daß es mehr

Laster, als Tugenden in der Welt gibt? Und wenn das Laster nicht nur an sich ein unglückseliger Zustand ist, sondern auch noch unglücklich macht; so ist es ja ganz klar, daß das Elend in der Welt weit größer ist, als die Glückseligkeit.

Hier wurde das Gespräch durch einen Fremden unterbrochen, der den Kleanth besuchte. Er blieb aber nicht lange, und so wurde die Materie bald wieder angefangen.

Zweite Abtheilung.

Cineas hatte die ganze Zeit über, wo der Freinde da war, im tiefen Nachdenken versenkt, gesessen, und nicht den mindesten Theil an der Unterhaltung des Fremden genommen, ob sie gleich sehr lebhaft und für alle höchst interessant war. Denn er kam von der Armee und erzählte viele Familienneuigkeiten.

Als er weg war, wendete sich Kleanth an den Cineas und sagte lächelnd: Sie sinnen auf unsern Untergang Cineas; aber bey Ihrem Siege würde keiner mehr gewinnen, als die Ueberwundenen. Denn da sie sich jetzt aus Grundsätzen für unglücklich oder doch nur für halbglücklich halten; so würde sie die Uebermacht Ihrer Gründe dahin bringen, sich für ganz und auf ewige Zeiten glücklich zu halten. Eine wünschenswürdigere Ueberzeugung kann es aber nicht geben, als diese. Ich streite daher mit Niemanden lieber als mit Ihnen. Denn wenn ich von Ihnen besiegt werde; so sehe ich ein, daß ich nur um desto glücklicher dadurch bin. Ich spiele mit Ihnen das Spiel eines Liebhabers, der mit seiner Geliebten Schach spielt, welcher er den Sieg gönnt. Er sieht es gern, wenn

er besiegt wird, aber er will sie doch nicht dadurch beschimpfen, daß er nicht alle seine Kräfte anwendet, sie zu besiegen. Er will ihr das Feld nicht aus Neigung, sondern nur gezwungen räumen, weil er allein dadurch wahre Ueberzeugung von der erwünschten Ueberlegenheit der Kraft seiner Geliebten erlangen kann.

Ihre Worte gefallen mir **Kleanth**, erwiederte **Cineas**, ohnerachtet ich wohl fühle, daß sie kein Kompliment für mich enthalten. Es ist mir indessen schon genug, daß Sie die Sache interessirt. Denn ich hoffe um deswillen, daß Sie meinen Gründen Ihre Aufmerksamkeit nicht entziehen, und auf die Ihrigen kein willkührliches Gewicht legen werden. Philo's letzter Einwurf überzeugt mich, daß in unserm Streite noch sehr viel Misverstand liegen müsse. Ich will also versuchen, meine Gedanken in einer bündigen Ordnung vorzutragen. Vielleicht leuchtet sodann auch deren Gründlichkeit mehr ein.

Ich setze die moralische Eigenschaft der Gottheit darin, daß er das Wohl und die Glückseligkeit aller lebendigen Geschöpfe will, so weit sie dazu in ihrer eignen Natur Anlagen und Fähigkeiten ha-

ben. Denn glücklicher als es ihre eigne Natur zuläßt, kann er sie nicht machen. Mit einer solchen göttlichen Güte kann es nun wohl bestehen: daß eine Menge Wesen blos ein kurzes vorübergehendes Wohlergehen genießen, und daß sie andern lebendigen Geschöpfen bald Platz machen müssen. Dieses scheint bey den Thieren der Fall zu seyn. Sie kennen weder Tod noch künftige Uebel. So lange sie da sind, freuen sie sich ihres Daseyns, die größte Zeit ihrer Dauer hindurch; und wenn es das Wohlseyn anderer Wesen erfordert, so läßt sie die Natur von dem Schauplatze abtreten, und verwandelt sie wieder in Staub. Es wird, durch diese stete Succeßion der Thiergeschlechter und selbst dadurch, daß sie sich wechselsweise zur Nahrung dienen, die größte Mannichfaltigkeit des Lebens und Wohlseyns auf der Erde und vielleicht durch das ganze Weltall verbreitet.

Einer andern Art von Glückseligkeit sind die freyen moralischen Geschöpfe vermöge ihrer Natur empfänglich. Daher wird sie auch nach andern Gesetzen befördert. In ihrer Natur liegt es, daß sie sich ihre Glückseligkeit nach denjenigen Gesetzen selber verschaffen sollen, nach welchen Gott selbst handelt. Sie sollten durch Freiheit zu der ihnen bestimmten Glückseligkeit gelangen. Daher ist ihnen

nen auch eine ganz andere Art von Glückseligkeit beschieden, als diejenige, für welche das Thier allein Empfänglichkeit hat. Die sinnlichen angenehmen Empfindungen, welche die ganze thierische Glückseligkeit ausmachen, können bey dem Menschen kaum dazu gerechnet werden. Diese scheinen bey dem Menschen blos thierische Zwecke zu haben, ihn aufzufodern, sich zu nähren, sich fortzupflanzen und sich vor Gefahren zu sichern, auf seine Bestimmung aber unmittelbar haben sie keinen Einfluß. Die Bestimmung des Menschen besteht vielmehr darin, daß er sich seine Glückseligkeit durch Befolgung der göttlichen Handlungsweise, wodurch Gott alles um sich herum beglückt und beseliget, selbst verschaffe. Dieses soll und kann nicht auf einmal, sondern nur allmählig geschehen. Denn der Mensch soll diese Handlungsweise freiwillig aus eigner Einsicht, daß sie die beste sey, annehmen. Aus dieser Bestimmung des Menschen ist daher auch dessen ewige Dauer erkennbar. Denn diese Anlage, sich durch seine Handlungsweise der Gottheit selbst zu nähern, ist allein vernünftigen moralischen Wesen eigen, und daher sind auch diese allein für die Ewigkeit bestimmt, weil ihr Ziel in keiner Zeit erreicht werden kann. Ihre Bestimmung ist also, sich diejenige göttliche Glückseligkeit zu erwerben, welche aus dem Bewußtseyn, für die Beseligung aller Ge-

schöpfe, so viel als in unsern Kräften stand, gearbeitet zu haben, entspringt.

Hiermit kann nun sehr wohl bestehen, 1) daß Menschen allerley Leiden und Uebeln, welche aus der Schwäche ihres Körpers und andern Zufällen entspringen, ausgesetzt sind. Ich will die Realität der physischen Uebel, oder die wirklichen Schmerzen und Leiden nicht leugnen, der Gedanke eines großen deutschen Philosophen, daß sie Negationen oder Schranken unsrer Natur wären, fällt dadurch nicht um. Denn Leibnitz wollte damit nicht sagen, daß sie keine Uebel, sondern nur, daß sie mit einer endlichen Natur unzertrennlich verknüpft wären. Aber ohne mich auf diese metaphysische Behauptung einzulassen, muß doch jeder gestehen, daß sie jener Glückseligkeit, wozu der Mensch seiner Anlage nach zu urtheilen, bestimmt ist, gar nicht im Wege stehen. Vielmehr ist es klar, daß sie als Mittel angesehen werden können, den Menschen zum Genusse der wahren Glückseligkeit vorzubereiten, indem sie ihm Gelegenheit verschaffen, sich in der Tugend zu stärken, und dadurch die Quelle, woraus stetes Wohl fließt, in sich zu eröfnen. Daß ein absichtliches Quälen der Geschöpfe und der Menschen sichtbar sey, halte ich mehr für einen paradoxen Einfall von Kleanth und Philo, als für

ihre ernstliche Meinung, und ich sage daher nichts, ihn zu widerlegen. 2) Daß es viele böse Menschen in der Welt gibt, will ich auch nicht leugnen, und mich auf die Berechnung, ob es mehr gute, als böse gebe, nicht einlassen. Aber es ist schon genug, wenn wir nur überzeugt sind, daß das Böse des menschlichen Willens nicht von Gott, sondern aus der Freiheit des Menschen selbst entspringe, und daß dabey der menschliche Wille doch nicht so bös sey, daß er nicht noch dereinst gut werden könne. Wenn es daher wirklich des Menschen Bestimmung ist, daß er durch Tugend glücklich werden soll; so könnte keine bessere Einrichtung getroffen werden, um ihn zur Bestimmung zu bringen, als das Laster mit Unglückseligkeit zu verknüpfen. Denn die Erfahrung, daß der Mensch auf dem Wege des Lasters sich selbst unglücklich macht, ist das sicherste Mittel, ihn zu andern Entschlüssen zu bringen, und ihn zu bestimmen, die Tugend zu erwählen, anfänglich zwar nur um der angenehmen Folgen willen, endlich aber auch um ihrer selbst willen. Denn das, was eine unversiegbare Quelle reines himmlischen Vergnügens ist, muß man eben um dieser Eigenschaft willen lieb gewinnen. Denn um sein selbst willen lieben, kann doch nichts anders heißen, als um der einem Dinge eigenthümlichen Eigenschaften willen, dasselbe lieben; und die Ei-

genschaft der Tugend, wodurch sie jeden, der sie übt, glücklich macht, ohne daß dabey irgend ein anderer etwas leidet, ist eine wahrhaftig liebenswürdige Eigenschaft.

Daß gerade die Tugend zum Mittel auserseshen ist, die Glückseligkeit in den vernünftigen Wesen hervorzubringen, davon scheint der Grund darin zu liegen, weil diese ein solches Mittel ist, wodurch jeder glücklich seyn kann, ohne daß irgend ein anderer etwas dabey leidet, weil sie also das einzige Mittel einer allgemeinen Glückseligkeit der vernünftigen Wesen ist, und als solches verdient sie vor allen übrigen uns bekannten und denkbaren Mitteln den Vorzug. Wenn man nun annimmt, daß gerade die Art der Glückseligkeit für vernünftige Wesen bestimmt ist, welche aus der Tugend hervorquillt, daß kein anderes Mittel diesen Zustand hervorbringen kann, als die Tugend; so wird man alle Anstalten der Natur begreiflich und mit diesem Zwecke übereinstimmend finden. Wir müssen nemlich das ganze irdische Leben als eine Gelegenheit ansehen, uns Einsichten und Kenntnisse zu erwerben, um nach und nach zu der Einsicht zu gelangen, daß es unmöglich einen andern Weg gibt, wahrhaftig glücklich zu werden, als die Tugend. Diese Einsicht erlangen vielleicht

viele

viele Menschen hier in der Welt noch nicht, und wer weiß, wie viele Leben sie noch vollenden müssen, um sich diese Erkenntniß zu verschaffen. Viele Menschen sehen wir indessen dieser Erkenntniß wirklich näher rücken, und sich der Tugend immer mehr und mehr nähern, weil sie die Erfahrung klüger gemacht hat.

Ueberhaupt scheint die Wahl des Lasters mehr eine Folge der Unwissenheit und Unklugheit, als einer eigentlichen Bosheit zu seyn. Denn kein Mensch will das Laster, weil es Laster ist, sondern weil er sich einbildet, dadurch glücklich zu werden; dieses hat auch zuweilen den Schein, aber auch bloßen Schein. Denn die lasterhaften Handlungen an sich, sind keine Quelle des Wohlgefallens, sondern nur die äußeren Umstände, welche das Laster hervorbringt, bewirken Vergnügen. Nun sind aber diese äußeren Verhältnisse etwas Zufälliges und Veränderliches, folglich nie ein sicheres Fundament des Glücks. Dagegen verhält es sich ganz anders mit der Tugend. Sie gefällt an sich, und es ist daher nicht nöthig, daß sie erst etwas hervorbringe, um ihren Besitzer glücklich zu machen. Dieser Umstand allein muß ihr den Vorzug vor allen übrigen Mitteln verschaffen, so bald er gehörig erkannt wird. Und dem Menschen nach und nach diese Erkennt-

kenntniß zu verschaffen, darauf scheint in der Natur alles angelegt zu seyn. Da die Dauer des Menschen unendlich ist; so kömmt nichts darauf an, ob er einige Zeit früher oder später zu dieser Erkenntniß kömmt. Am Ende werden alle, nur der eine früher, der andere später zu dem erwünschten Ziele gelangen, und daß es nicht bey allen gleich und auf einmal geschieht, kommt blos daher, weil sie durch Selbstthätigkeit und eigne Einsicht dahin kommen sollen, wozu ihnen zwar Gelegenheit verschaft, aber doch kein Zwang angethan werden durfte.

Alle hatten sehr aufmerksam zugehört, und es schien, als ob insonderheit Aristäus viel Wohlgefallen an der Rede des Cineas empfände. Es entstand, wie er ausgeredet hatte, ein ziemlich langes Stillschweigen, bis endlich Kleanth anfing: Es ist wahr, Cineas, Ihre Vorstellungsart hat etwas Schönes und Erhabenes in sich; sie stimmt mit unsern moralischen Begriffen und Wünschen überein, und ich wünschte nichts mehr, als daß ich mich durchgängig von der Wahrheit derselben überzeugen könnte. Aber wenn ich mehr die Erfahrung, als meine Begriffe von dem, wie es seyn sollte, zu Rathe ziehe; so kömmt mir doch vieles

ganz

ganz anders vor, als Sie es vorstellen, und es scheint mir, als ob Sie mehr auf Ihre wohlwollenden Wünsche, als auf wirkliche Thatsachen achten, wenn Sie alles so gut und so vortreflich in der Welt eingerichtet finden.

Sie werden mit mir einig seyn, daß wenn man Zwecke der Welteinrichtung zulassen und erkennen will, die zweckmäßigen Anstalten, welche wir in der Erfahrung erkennen, den einzigen sicheren Grund ausmachen, woraus man auf die Beschaffenheit der Zwecke selbst schließen kann. Ich kann nicht urtheilen: Weil es sich zu dem Begriffe eines allgütigen Wesens schickt, daß diese oder jene Anstalten zu diesem oder jenem Zwecke dienen; so werden sie auch diese Absicht haben, weil es doch möglich ist, daß sie dieselbe haben können. Denn dieses würde die Gewißheit eines gütigen Weltschöpfers schon voraussetzen heißen. Da wir aber aus der Erfahrung das Daseyn eines solchen allgemein wohlwollenden Wesens erst erkennen wollen; so müssen wir solche sprechende Erfahrungen auf unserer Seite haben, welche das Gegentheil zu schließen, entweder ganz unmöglich oder doch wenigstens höchst unwahrscheinlich machen. Nach diesen Grundsätzen nun scheint mir ihre Schlußfolge sehr unhaltbar zu seyn.

Wir

Wir vermögen die Ursachen auf keine andere Art zu erkennen, als aus ihren bisherigen Wirkungen. Wenn also die Anlagen und Kräfte in der thierischen Natur, und die äußeren Verhältnisse bisher nicht mehr Glückseligkeit, als Unglückseligkeit hervorgebracht haben; so ist nicht wahrscheinlich, daß dieselbigen Anlagen und Verhältnisse in Zukunft ihre Wirkungen ändern sollten. Nun werden Sie selbst nicht leugnen können, daß in der Welt wenigstens jetzt mehr Unglück als Glück herrscht. Also sehe ich nicht ein, was Sie berechtigen kann, zu schließen, daß dieses in Zukunft anders seyn werde.

Ich gebe Ihnen nicht zu, fiel **Cineas** ein, daß in der Welt mehr Weh, als Wohl herrscht. Ihre vorhin angestellte Berechnung ist übertrieben, und beruhet auf falschen Voraussetzungen. Es ist wahr, alles in der Welt ist voll Klagen und Unzufriedenheit. Aber fragen Sie einen von diesen Unzufriedenen, ob er das Leben aufgeben will? Alle werden sich weigern. Ein sicheres Zeichen, daß sie sich nicht für so unglücklich halten, als sie vorgeben. Sie tanzen, springen, sind lustig und gutes Muths. Wenn sie aber ein anderer um ihren Zustand fragt, entdecken sie ihm nur die

Män-

Mängel desselben, weil sie die Möglichkeit voraussetzen, daß andere ihnen zu dem helfen können, was ihnen noch fehlt, die Entdeckung aber dessen, was sie schon besitzen, ihnen zu nichts helfen kann. Ueberhaupt beschäftiget sich die menschliche Einbildungskraft immer mehr mit den Gütern, die dem Menschen fehlen, als mit denen, welche er hat.

Aber Cineas, erwiederte Kleanth, werden Sie nicht auf diese Art Ihr eigner Ankläger? Ist eine solche Gemüthsstimmung, welche sich nicht an dem Besitz der Güter weidet, sondern immer nur über das trauert, was man nicht hat, nicht das allerunglücklichste, was die Natur dem Menschen geben konnte? Denn es kömmt bey der Glückseligkeit nicht darauf an, ob der Mensch Güter habe, sondern darauf, daß er sich derselben erfreue. Meine Demonstration, daß ein Mensch in seiner Lage wirklich glücklich seyn könnte, wenn er nur wollte, hilft ihm nichts. Denn mit diesem Wollen, ist es eine ganz eigne Sache, und es bedeutet gemeiniglich nichts, als der Mensch würde glücklich seyn, wenn er ein anderer Mensch wäre. — Und welche wunderbare Instanz, erlauben Sie sich gegen meine Behauptung, wenn Sie dadurch beweisen wollen, daß die Menschen glücklich sind,

daß sie sich bey allen ihren Klagen nicht das Leben nehmen? — Ich mag Ihnen nicht mit jenem Philosophen antworten: Die Furcht, daß es nach dem Tode noch ärger werden möchte, hält die Menschen zurück, sich das Leben zu nehmen, ob er gleich in Ansehung vieler so unrecht nicht haben mag. Aber unleugbar scheint mir gerade in diesem heftigen Triebe zum Leben, der allen Thieren eingepflanzt ist, die größte Grausamkeit der Natur zu liegen. Damit sie denselben kein Mittel übrig ließ, sich vor ihren Qualen zu retten, pflanzte sie ihnen einen so heftigen Trieb zum Leben ein, der ihnen die Abkürzung desselben fast unmöglich machte. Hier zeigt sich eben recht die Nichtigkeit Ihrer so hochgerühmten Freyheit. Wäre der Soldat, der die gröbsten Mishandlungen eines barbarischen Officiers aushalten muß, ohne daß er ein Wort dagegen sagen darf, und der bey seiner hundeartigen Behandlung, oft nicht so viel hat, daß er sich sättigen kann, wirklich frey; so würde er ganz gewiß seinem elenden Daseyn bald ein Ende machen. Aber die Natur hat ihn an eine Kette gefesselt, welche Lebenstrieb heißt, und zwingt ihn dadurch, alle Martern auszuhalten, die sie ihm zugedacht hat. Denn was ist im Grunde der Barbar, welcher einen andern peiniget, anders als ein Theil der Natur? und so wird der Mensch immer durch die Natur geplagt,

er quäle sich durch seine Ideen, oder es schüttele ihn der Frost, oder es stechen ihn Muskito's; oder es geben ihm Henker Ruthenstreiche.

Schwerlich, sagte Philo, möchte sich wohl auf dem Wege, den Sie betreten Cineas und Kleanth etwas ausmachen lassen, und ich glaube, Sie werden in Ewigkeit disputiren können, ob es mehr Unglückseligkeit, als Glückseligkeit in der Welt gebe, ohne daß jemals der eine den andern von seiner Meinung überzeugen wird. Denn eine richtige Berechnung hierüber ist ganz unmöglich, und ob ich gleich nicht in die bittern Deklamationen Kleanths einstimmen mag; so halte ich dennoch dafür, daß er die Erfahrung mehr auf seiner Seite hat, als Cineas, und wenn wir daher von dem was geschiehet, auf das, was künftig geschehen wird, schließen, und dadurch die Zwecke der Dinge bestimmen wollen; so komme ich immer wieder auf das System des Manes, als auf das wahrscheinlichste zurück.

Ich zweifle, sagte Cineas, daß Sie eigentlich wissen, was Sie wollen. Wenn Sie eine Welt ausdenken sollten, die so beschaffen wäre,

daß sie nach Ihren Ideen von einem gütigen moralischen Weltschöpfer herrühren sollte; wie sollte eine solche Welt nach Ihren Ideen beschaffen seyn? Getrauen Sie sich wohl einen Abriß davon zu geben? — Er würde uns die Vergleichung mit der wirklichen Welt erleichtern, und man könnte die Foderung, welche Sie an eine vollkommne Welt machen, desto besser einsehen und beurtheilen.

Ich weiß sehr wohl, erwiederte Philo, daß Tadeln leichter als besser machen ist. Aber es folgt gar nicht, daß der Tadel dessen nicht gerecht sey, der es nicht besser zu machen versteht. Die Uhr, welche mir die Zeit nicht richtig andeutet, nenne ich mit Recht schlecht, ob ich gleich nicht im Stande bin, eine selbst zu machen, die nur um die Hälfte so gut ist. Jeder Mensch muß sein Unvermögen gestehen, wenn er sich mit der Tausendkünstelerin Natur vergleicht. Aber ob ihre Verrichtungen zu einem gewissen Zwecke zusammen stimmen oder nicht; dieses zu beurtheilen, ist so schwer nicht. Wenn wir also untersuchen, ob sie in ihren Werken auf Glückseligkeit der Lebendigen losarbeitet; und wir finden, daß sie diese nicht allenthalben bewirkt, daß eben so oft Unglückseligkeit aus ihrem Wirken entspringt; so müssen wir schließen, entweder, daß

die Glückseligkeit gar nicht Zweck der Natur sey, oder daß sie in Beziehung auf die Erreichung ihres Zwecks höchst unvollkommen sey. Denn daß sich eine größere Summe von Glückseligkeit in der Welt denken läßt, als sich wirklich in derselben findet, werden Sie doch wohl nicht leugnen?

Es kömmt hier nicht darauf an, entgegnete Cineas, ob sich eine größere Summe von Glückseligkeit denken läßt, sondern ob realiter wirklich eine größere Summe möglich war, d. h. ob die endlichen Kräfte es verstatteten, daß mehr Glückseligkeit seyn konnte, als wirklich ist. So bald wir endliche Dinge setzen, setzen wir auch gewisse Schranken in sie, welche Mangel der Realität oder Negationen sind. Verlangen daß keine Schranken da sind, heißt eben so viel, als verlangen, daß keine endlichen Dinge sind. Alle Uebel sind nichts als dergleichen unvermeidliche Schranken, die sich zwar mit der Zeit vermindern, aber nimmer mehr gänzlich von endlichen Naturen, dergleichen die Menschen sind, wegschaffen lassen.

Sie fallen immer wieder auf metaphysische Spekulationen zurück Cineas, sagte Philo, da wir doch überein gekommen sind, unsre Schlüsse

allein auf Erfahrung zu bauen. Ich kenne dieses Argument wohl, wodurch man die Nothwendigkeit der Uebel in der Welt zu beweisen gesucht hat. Aber es hat mir immer ein bloßes Spiel mit Worten und leeren Begriffen zu seyn geschienen. Denn zugegeben, daß alle Wesen in der Sinnenwelt in einem gewissen bestimmten Raume seyn, und mit einem gewissen bestimmten Grade wirken, und also das seyn müssen, was Sie endlich oder beschränkt genannt haben; so ist gewiß, daß ihr Seyn und Wirken, ihr Thun und Leiden irgendwo aufhört, aber in diesem Aufhören der Realität wird Niemand ein Uebel, einen Schmerz oder Weh finden. Es leuchtet nirgens die Nothwendigkeit ein, daß dieser Mangel als unangenehm empfunden werden müßte. Es folgt nur, daß in solchen Wesen auch alles Vergnügen einen gewissen Grad haben muß, aber jeder Grad des Vergnügens; er sey so klein oder so groß als er wolle, ist angenehm; die bloße Abwesenheit des Vergnügens, würde gar nicht empfunden werden. Da aber der Schmerz und das Misvergnügen selbst nicht Mangel der Empfindung, sondern wahre reelle Empfindung ist; so setzt sie selbst etwas Reelles zum voraus, und ist ein positiver Zustand in uns. Daß die Schranken unsrer Natur, den Schmerz nothwendig fodern, läßt sich schlechterdings nicht erweisen.

Sie scheinen hier allzuentscheidend zu seyn Kleanth, erwiederte Cineas. Der Schmerz ist ja offenbar nichts anders, als ein Gefühl, von einer gegenwärtigen Einschränkung und bevorstehenden Verminderung der thierischen Kraft erzeugt. Wenn z. B. das Thier hungert; so kündigt sich durch die Schärfe seiner Magensäfte, die Schärfe seiner Blutmasse, durch die Schwäche der Magennerven die Kraftlosigkeit des ganzen Nervensystems an, und dieses geschieht durch eine unangenehme Empfindung. Wenn ein Fieberpatient Hitze, Kopfweh, Seitenstechen, Schauer, Krampf, Aengstlichkeit und Unruhe empfindet; so ist es ebenfalls blos ein unvollkommner Zustand des Körpers, welcher sich durch die Wirksamkeit einer entwickelten verderblichen Materie ankündiget. Eben so ist es bey Wunden, Giften ꝛc.

Ich könnte Ihnen alles zugeben Cineas, sagte Kleanth; aber ich sehe nicht, was Sie für Ihren Satz hierdurch gewinnen. Sie wollten erweisen, daß der Schmerz eine Negation, eine Schranke sey, und sie beweisen nur, daß er von Schranken herrührt. Woher wollen Sie denn nun beweisen, daß diese Schranken schlechterdings Schmerz hervorbringen mußten? Aber Sie haben auch nicht einmal erwie-

sen, daß die Schranken diesen Schmerz erzeugen. Denn ist denn die Schärfe, die empörte Blutmasse ꝛc. nicht eben so wohl ein Inbegriff von positiven Kräften, als der vorige Zustand der körperlichen Substanzen. Eigentlich ist hier nur eine Kraft, welche die andere überwindet. Warum müssen wir diesen Kampf körperlicher und geistiger Kräfte unter einander als unangenehm empfinden?

Wie können Sie aber, fiel ihm Cineas ins Wort, hierin die Weisheit verkennen, womit die Natur dafür gesorgt hat, daß das Thier vor Gefahren gewarnt worden, und bey Zeiten auf Mittel sinnen konnte, dem Verderben bey Zeiten abzuhelfen?

Ich könnte erwiedern, sagte Kleanth, warum gab die Natur dem Menschen einen so elenden, leicht verletzbaren Körper, daß er dergleichen Warnungen aller Augenblicke nöthig hat, und ihnen dennoch das zehntemal nicht helfen kann? Aber angenommen, es wäre nun einmal keine bessere Maschine für ihn möglich gewesen; so durfte uns ja nur eine deutliche und richtige Kenntniß desselben, und der Mittel, die Maschine wieder in Ordnung zu

bringen, verliehen seyn. Hierdurch würde jeder Mensch weit eher im Stande gewesen seyn, seine Maschine die längste Zeit zu erhalten.

Ein schlechtes Mittel, rief Cineas. Wenn die Menschen nichts treibt, von ihrer Erkenntniß Gebrauch zu machen; so werden sie die nöthige Sorgfalt aller Augenblicke vergessen, und, ohne jede beträchtliche Unordnung durch Schmerz wahrzunehmen, würden die mehresten Menschen, auch bey der besten Kenntniß ihres Zustandes, vergessen, sich darum zu bekümmern, und sämmtlich vor der Zeit sterben.

Ich weiß nicht, ob Ihre Bemerkung so richtig ist, Cineas, erwiederte Kleanth. Mein Knecht ist eben nicht der aufmerksamste Mensch, aber er vergißt doch nicht einen Abend, seine Pferde zu füttern, und ich vergesse nie meine Uhr aufzuziehen, und sie von Zeit zu Zeit ausputzen zu lassen, ob ich sie gleich eben nicht so nothwendig gebrauche. Noch weniger sollte ich meinen, würde ich vergessen, mich von Zeit zu Zeit in meinem Körper umzusehen, ob noch alles in gehöriger Ordnung wäre, da ich denselben als die nothwendige Bedingung meines hies-

gen Seyns und Wirkens erkennete, und ihn als eine Quelle meiner Glückseligkeit ansähe. Aber ich gebe Ihnen gern meine Hypothese Preis. Ich habe Ihnen schon gestanden, daß ich es nicht besser zu machen weiß. Aber deshalb kann ich doch wissen, daß die Anstalten zur Glückseligkeit schlecht getroffen sind.

Wenn Sie billig seyn wollen Philo, sagte Cineas; so müssen Sie Kleanths übertriebene Begriffe von den Uebeln in der Welt aufgeben. Wir müssen uns dahin vereinigen, daß es Uebel in der Welt gibt. Ob es aber mehr Gutes als Böses, mehr Angenehmes als Unangenehmes gebe, müssen wir mindestens unentschieden lassen.

Ich glaube, wir können dieses beide einräumen Kleanth, sagte Philo, indem er sich gegen den Kleanth wendete.

Wenigstens sehe ich nicht, fing Kleanth an, was Cineas gegen uns für Vortheile hieraus ziehen kann. Denn es müßte gar kein Uebel in der Welt wahrgenommen werden, wenn sein Schluß, daß Glückseligkeit der Lebendigen Endzweck der

Schöpfung sey, aus der Erfahrung sollte gerechtfertiget werden. So lange nur einer unglücklich ist oder Schmerzen empfindet, ist sein Schluß ungültig. Denn er wird nimmermehr erweisen können, daß es schlechterdings unmöglich gewesen sey, daß ein allmächtiges, weises Wesen diesen Schmerz hätte wegschaffen können. Wir können es also völlig unbestimmt lassen, ob ein Uebel, oder Millionen Uebel in der Welt sind. Denn wenn es möglich ist, daß ein guter Gott von Einem Uebel Ursache seyn kann, so ist es auch möglich, daß er es von Millionen sey.

Mich dünkt, fing **Cineas** wieder an, so bald sich erweisen oder auch nur wahrscheinlich machen läßt, daß das Uebel oder die Verursachung des Schmerzes unzertrennlich von der Materie sey; so ist auch die Unvermeidlichkeit des Uebels in der Welt erwiesen, oder wenigstens wahrscheinlich gemacht. Nun läßt sich dieses meiner Ueberzeugung nach wirklich darthun. Denn keine Allmacht kann die Einschränkungen endlicher Dinge hinwegnehmen. Die Materie läßt sich ohne ihre wesentlichen Eigenschaften, Beweglichkeit, Figur, Schwere ꝛc. nicht als möglich denken. Nun kommen aber alle Veränderungen ihrer Mischung aus den wesent-

lichen

lichen Eigenschaften derselben. Folglich auch alle die Kräfte, wodurch sie thierischen Körpern verderblich werden kann. Eben dieselbigen Eigenschaften sind auf der andern Seite der Grund von unendlich vielen Wohlthaten für das menschliche Geschlecht. — „Wenn das Blut nicht der inneren Bewegung fähig ist, woraus Gährung und Fäulniß entstehet; so ist es auch weder zur Absonderung der thierischen Säfte, noch zur Ernährung noch zu irgend einer heilsamen Arbeit der Natur geschickt. Wäre der geschliffene Stahl nicht vermögend Fleisch und Nerven zu trennen, so könnte er noch viel weniger andere weit härtere Körper durchdringen, und so wäre sein ganzer Gebrauch für die Menschen unmöglich. Könnte das Feuer nicht thierische Theile durchströmen; so könnte es auch nicht Metall schmelzen. Nun bedenken Sie einmal, wie sich der Nachtheil, den das Feuer durch alle Arten von Brandschaden in der Welt anrichtet, gegen die Wohlthaten und Vortheile verhält, die ihm das Menschengeschlecht verdankt. Alle Verderbnisse der thierischen Säfte würden wegfallen, wenn die flüssigen Körper nicht zu innerer Bewegung geneigt wären. Wenn aber die flüssigen Körper diese Neigung nicht hätten; so wäre keine Fruchtbarkeit der Erde, keine Bereitung von Speisen und Getränken, keine Erzeugung der Metalle,

und

und mit einem Worte, keine einzige von allen den Wohlthaten der materiellen Natur möglich, welche von dieser Eigenschaft der Materie abhängen.„ *)

Was Sie sagen Cineas, antwortete Philo, beweiset allerdings, daß, wenn die Welt einmal so eingerichtet ist, wie sie ist, es nicht anders seyn konnte, als, daß die Uebel nothwendig folgten. Aber dieses ist ein bloßer identischer Satz, der Sie dem, was Sie erweisen sollen, nicht um einen Schritt näher bringt. Sie sollen nemlich erweisen, daß der Schmerz oder das Uebel für die Lebendigen aus dem Wesen einer eingeschränkten Natur nothwendig fließe, und Sie beweisen blos, daß er aus der gegenwärtigen zufälligen Einrichtung der Welt nothwendig folgt. Das also, was wir tadeln, gebrauchen Sie, als Grund der Rechtfertigung. Wenn Sie zu Ihrem Zwecke gelangen wollten, so müßten Sie darthun, daß die Schranken der eingeschränkten lebendigen Wesen nothwendig Schmerz nach sich zögen, oder auch, daß eingeschränkter Genuß des Vergnügens, nothwendig mit Schmerz verbunden wäre. Beide Sätze sind aber gänzlich unerweislich. Denn 1) aus Begriffen

oder

*) S. Platners Gespräch über den Atheismus S. 355. 26.

oder a priori folgt keiner von beiden, weil weder der Begriff der Schranken überhaupt noch der Begriff beschränkter Glückseligkeit den Begriff des Schmerzens in sich schließt. 2) Die Erfahrung aber enthält eine große Menge Beispiele vom Gegentheile. Denn da beschränkte Wesen auch Lust empfinden; so lehrt die Erfahrung nicht, daß Schranken nothwendig mit Unlust verknüpft wären, und da es eine große Menge von Graden des Vergnügens gibt, welche keine empfindbare Unlust begleitet; so ist auch das eingeschränkte Vergnügen nicht nothwendig mit Schmerz verbunden. Ihre Behauptung ist also grundlos.

Setzen Sie noch hinzu, bemerkte **Kleanth**, daß auch selbst der Umstand, daß gewisse physische Veränderungen Schmerz nach sich ziehen, etwas Zufälliges ist. Die Materie konnte immer so eingerichtet seyn, wie sie jetzt ist, aber es war nicht nöthig, daß mit denen Veränderungen, mit welchen nach der jetzigen Einrichtung Schmerz verbunden ist, nothwendig Schmerz verbunden war.

Sie meinen also **Kleanth**, sagte **Cineas** ironisch, daß die Ursachen hätten da seyn können, ohne ihre Wirkungen?

Sie

Sie scheinen selbst an Ihrer Sache zu verzweifeln Cineas, erwiederte Kleanth mit einiger Bitterkeit, da Sie sich durch Schulconsequenzen Vortheil zu schaffen suchen. Freilich, wenn wir einmal die Ursach setzen; so setzen wir auch die Wirkung. Aber daß zwey Dinge in Verhältnisse der Ursache und Wirkung stehen, ist selbst nur etwas zufälliges. Dieses Verhältniß hing ganz von der ursprünglichen Einrichtung der Dinge ab, und es läßt sich daher sehr gut denken, daß alle materielle Veränderungen in der Welt vorgingen, welche jetzt vorgehen, und dennoch keinen Schmerz hervorbrächten.

Wenigstens müßten doch dann, erwiederte Cineas, die lebendigen Wesen anders beschaffen seyn, als sie jetzt sind.

Ich sehe dieses noch nicht ein, sagte Kleanth, warum dieses nothwendig seyn sollte. Wenn wir nicht erfahren hätten, daß z. E. der Stich einer Nadel in die Nerven, Schmerz erzeugte; so würden wir nimmermehr auf den Gedanken gekommen seyn, daß eine solche Veränderung diese Folge haben müßte, wenn auch sich übrigens uns alles so dar-

gestellet

gestellet hätte, wie wir es jetzt erkennen. Die Verhältnisse derselben Dinge könnten immer anders seyn, ohne daß die Dinge selbst anders wären. Das Gold bleibt dieselbe Substanz, ich mag es im Beutel tragen, oder in der Erde verscharren.

Wir sind freilich sehr verschiedener Meinung Kleanth, erwiederte Cineas. Sie glauben, daß die Verknüpfung der Dinge, als Ursachen und Wirkungen eine willkührliche Anordnung der Dinge sey, welche dem Daseyn dieser Dinge erst folgt; ich aber bin der Meinung, daß diese Verhältnisse aus der Natur und dem Wesen der Dinge selbst entspringen. Ich glaube, wenn einmal solche Nerven da sind, als die unsrigen, und ein solches Gemüth, wie das unsrige, dessen Rührungen von den Bewegungen dieser Nerven abhängen, Schmerz und Vergnügen nach den verschiedenen Veränderungen, welche die Nerven leiden, unvermeidlich entspringen, und daß diese Folgen selbst die Allmacht nicht verhindern kann.

Sie müssen aber gestehen, sagte Kleanth, daß Sie hierin etwas ganz willkührliches glauben. Ich räume Ihnen ein, daß wir, so bald wir uns

Mate-

Materie denken, auch das Verhältniß der Ursachen und Wirkungen setzen; aber so bald wir die Welt in Beziehung auf ihren Schöpfer denken; so denken wir offenbar so wohl die Einrichtung der Substanzen, als die Bestimmung ihrer Verhältnisse, als etwas, das ganz von der Willkühr desselben abhängig ist.

Lassen Sie das Kleanth, sagte Philo, Sie gerathen beide in Regionen der Metaphysik, wo sie in Gefahr kommen, schwindlich zu werden. Aber Cineas mag annehmen, was er will; so wird er doch nimmermehr gegen uns beweisen können, daß es schlechterdings, vermöge des Wesens der Dinge unmöglich gewesen sey, daß weniger Uebel in der Welt wären, als wir darin antreffen. Nimmermehr wird er darthun können, daß der Schmerz und die Unglückseligkeit mit zu den nothwendigen Schranken der Dinge gehöre. Und gesetzt, es würde ihm auch dieses zugestanden; so hätte er uns selbst hierdurch den Sieg über ihn verschaft. Denn wenn es wahr ist, daß Unglückseligkeit gar nicht von endlichen Wesen zu trennen ist; warum setzte sich die Gottheit ein unmögliches Ziel? Sie behaupten Cineas, die Bestimmung der Menschen sey Glückseligkeit, und zu

gleicher Zeit nehmen Sie an, daß die Menschen dieses Ziel vermöge ihrer Natur unmöglich erreichen können, und daß selbst ein Gott ihnen nicht dazu verhelfen kann. Klingt dieses nicht, wie Widerspruch?

Wie kann sich **Philo** eine solche Sophisterey erlauben, sagte **Cineas**. Ist denn eingeschränkte Glückseligkeit nicht auch Glückseligkeit? Ein gewisser Grad von angenehmer Empfindung nicht auch angenehme Empfindung? Vernichtet denn der Schmerz, der sich in unser Wohl mischt, alles Wohl, oder schränkt er nicht vielmehr dasselbe nur ein? Kann es mit dem Begriffe eines allervollkommensten moralischen Wesens nicht bestehen, daß es sich die größtmöglichste Glückseligkeit der Lebendigen zum Zwecke macht, so weit es nemlich ihr Wesen und ihre Natur zuläßt? und ist es nicht ein Begriff, der sich mit der göttlichen Erhabenheit vollkommen verträgt, wenn ich annehme, daß sich die endlichen vernünftigen Wesen der vollendeten Glückseligkeit durch ihre Tugend immer mehr und mehr näheren, und also ins Unendliche an innerer Vollkommenheit ihrer Eigenschaften so wohl, als ihres Zustandes wachsen sollen, ungeachtet ihre Natur nimmermehr erlaubt, daß sie von allen

Schran=

Schranken frey werden, also ihnen immer noch ein gewisser Grad der Unvollkommenheit, und also auch des Uebels, anhangen wird. Denn im Grunde ist es doch nichts, als die Unvollkommenheit, welche die Empfindung des Schmerzens hervorbringt.

Wenn Sie mich auf einer Sophisterey betroffen haben, Cineas, erwiederte Philo, so sind Sie selbst mehr daran Schuld, als ich, und ich danke Ihnen, daß Sie mich darauf aufmerksam gemacht haben. Sie haben uns alle in das metaphysische Gleis gebracht, und hier ist Niemand sicher vor dem Falle. Sie bringen unsre Untersuchung immer wieder unvermerkt auf die Frage: ob sich das Uebel mit dem Begriffe eines göttlichen Weltschöpfers ohne Widerspruch denken lasse; da wir doch eigentlich wissen wollten, ob die Erfahrung von der wirklichen Welt, zu dem Schlusse berechtige, daß die Glückseligkeit der letzte Zweck aller Naturanstalten sey? Daß das letztere unerweislich sey, gestehen Sie selbst dadurch ein, daß Sie immer wieder auf metaphysische Gründe zurückkommen, wodurch Sie eben andeuten, daß die Erfahrung nicht zureicht. Ihre metaphysischen Gründe erweisen nichts, als die Denkbarkeit des Uebels in einer Welt, worin Glückseligkeit der lebendigen Zweck

seyn soll. Aus der bloßen Denkbarkeit aber, oder aus dem bloßen Begriffe, folgt nicht, daß das, was im Begriffe gedacht wird, auch wirklich sey. Kurz, Sie müssen selbst gestehen, daß aus der bloßen Betrachtung der Welt nimmermehr erkannt werden kann, daß sie schlechterdings nicht besser zum Wohle der Lebendigen eingerichtet seyn könne; und doch müßten Sie dieses wissen, wenn Sie den Schluß darauf bauen wollten, daß sie einen Gott zum Urheber habe.

Ich räume ein, sagte Cineas, daß man mit der Erfahrung allein nicht auskömmt. Man muß die Vernunftbegriffe zu Hülfe nehmen. Aber Vernunft und Erfahrung in Vereinigung geben meinem Schlusse die größte Festigkeit.

Ich kann mir diese Vereinigung nicht wohl vorstellen, erwiederte Philo. Die Vernunft gibt Ihnen Begriffe von endlichen eingeschränkten Wesen, von Schranken, Negationen und Realitäten im Allgemeinen. Die Erfahrung lehrt Sie Uebel, Schmerz, Vergnügen ꝛc. kennen. Nun beziehen Sie ihren Begrif der Realität auf die Lust und die Glückseligkeit, ihren Begrif von Negation auf Un-

glückseligkeit, und schließen, daß der Schmerz die nothwendige Folge nothwendiger Schranken sey. Aber ich sehe zwischen allem diesen nicht den mindesten Realzusammenhang. Ich kann den Schmerz ebenfalls unter den Begrif der Realität bringen; ich empfinde ihn nicht als Beraubung, sondern als einen positiven Zustand; kurz, ich finde, daß Ihr ganzes Raisonnement eine bloße Spekulation ist, die sich auf leere Begriffe stützt, daß Sie die Erfahrung willkührlich deuten, und daß Ihre Schlüsse nirgends denjenigen Grund von Deutlichkeit haben, welcher sonst immer mit der Wahrheit verknüpft ist.

Ueberdem muß ich Sie noch auf einen Umstand aufmerksam machen, welcher mir das Willkührliche Ihrer Schlüsse noch mehr zu beweisen scheint. Sie sagen nemlich, daß Gott die vernünftigen Geschöpfe durch die Tugend glücklich machen wolle. Aber wo nehmen Sie diese Behauptung her? Unstreitig aus einem bloßen Begriffe. Sie schätzen die Tugend über alles, und um die Menschen fest an sie zu ketten, möchten Sie gern, daß sie das einzige Mittel wahrer Glückseligkeit wäre. Dieses ist ein edler, vortreflicher Gedanke. Aber ist er von etwas Reellen, ist er von einer Erfahrung abgezogen?

Wenn wir die Mittel bestimmen wollen, welche einen Menschen glücklich machen können; so müssen wir lediglich und allein die Erfahrung zu Rathe ziehen. Nun ist die Glückseligkeit offenbar etwas Subjektives. Der ist glücklich, welcher mit seinem Zustande zufrieden ist, der sich wohlbefindet, und in seinem gegenwärtigen Zustande auch eine Quelle des künftigen Wohlbefindens hat. Da nun die Menschen ihren körperlichen und geistigen Anlagen nach, sich sehr unterscheiden, so wird auch die Wirkung der äußeren und inneren Dinge auf ihr Genußvermögen sehr verschieden seyn, und das, was dem einen Vergnügen macht, kann vielleicht dem andern gleichgültig seyn, oder wohl gar Mißvergnügen machen. Die Erfahrung lehrt eine solche Verschiedenheit auch wirklich. Wer weiß nicht, daß dieselbe Speise, dasselbe Getränk, die verschiedensten Eindrücke bey verschiedenen Subjekten macht? Ingleichen treffen wir die verschiedensten Neigungen und die verschiedensten Verhältnisse der Grade der Leidenschaften unter den Menschen an. Den einen entzückt die Ehre und der äußere Pomp, dem andern ist dieses lästig und verdrieslich; der eine findet einen Wohlgefallen am Besitz der Güter, der andere an deren Austheilung; den einen ergötzt ein listiger Streich; der andere hat nur an edeln Handlungen ein Wohlgefallen.

Bey einer solchen Verschiedenheit muß man fast verzweifeln, wenn man allgemeine Regeln geben will, wornach jedermann zur Glückseligkeit gelangen soll, und wenn man ja gewisse gemeinschaftliche Anlagen, Neigungen und Abneigungen entdeckt; so sind sie doch wieder in einzelnen Fällen so verschiedentlich modificirt, daß man doch nirgends eine bestimmte Sache antrift, wovon die Erfahrung lehrte, daß sie allemal und unter allen Umständen ein allgemein probates Mittel wäre, das Wohlbefinden hervorzubringen, und ich wüßte nicht, wodurch man jemanden widerlegen wollte, der uns aus der Erkenntniß seines eignen subjektiven Zustandes belehrte, daß bey ihm das Mittel nicht anschlage, und daß es ihn entweder gleichgültig lasse, oder wohl gar unangehme Gefühle, statt angenehmer Empfindungen, in ihm verursache.

Sie Cineas, behaupten, die Tugend sey das Universalmittel der Glückseligkeit für vernünftige empfindende Wesen. Nun gestehe ich gern, daß die Tugend auch für mich etwas beseligendes hat. Ich mag nun mich selbst einer guten Handlung bewußt seyn, oder ich mag sie mir in andern vorstellen; immer erfüllt mich eine solche Vorstellung mit Wonne und Entzücken, und zwar mit einer Art dieser Empfindungen, die ich gegen keine andere ver-

tauschen möchte. Aber erstlich glaube ich nicht, daß dieses in jedermann so sey. Denn es gibt viele Menschen, welche durch die Tugend wenig oder gar nicht gerührt werden, oder welche wenigstens das Vergnügen derselben, verglichen mit andern Arten der Lust, höchst unbedeutend finden.

Aber lassen Sie uns auch setzen, daß die Tugend selbst eine allgemeine Quelle der Lust für alle Menschen sey; so, daß jeder, wer sich nur gehörig in Besitz derselben gesetzt hat, auch die seligen Folgen derselben unvermeidlich empfinden werde, und daß jeder, wer seine oder anderer Handlungen nur als lasterhaft erkennt, sie auch unausbleiblich verabscheuen müsse. Dieses zugegeben, können Sie doch nicht leugnen, daß die Tugend nicht das einzige ist, wovon unser Wohlseyn und unsere Zufriedenheit abhängt. Die Natur selbst hat sehr viele Dinge mit uns in ein solches Verhältniß gesetzt, daß uns das Daseyn oder die Abwesenheit derselben glücklich oder unglücklich macht, wir mögen nun wollen oder nicht. Der Zustand unseres Subjekts wird dadurch unwillkührlich bestimmt. So flößt ein gewisser Zustand des Körpers, eine gewisse Unordnung in den Organen oder Säften, die oft gar nicht von uns abhängen, ohne Dazwischenkunft der Willkühr, uns unangenehme Empfindungen ein, und ver-

verdirbt unsern ganzen Zustand. Hypochondrie, Melancholie, Gram, Kummer, Hunger, Durst, Frost ꝛc. sind oft unwillkührliche Zustände, welche das Wohl des Menschen stören, und welche wegzuschaffen, keine Tugend hilft.

Ueberhaupt bemerken wir gar keinen Zusammenhang zwischen den Gesetzen der Tugend und den natürlichen Erfordernissen zum menschlichen Wohlseyn. Wohlstand, Gesundheit, reines Klima, bürgerlicher Ruhestand, gute Regierungsform, wohlwollende Mitbürger, aufgeklärtes Zeitalter und tausend andere Dinge, tragen offenbar zur Glückseligkeit der Menschen, vieles bey. Aber nimmermehr wird die Tugend eines Menschen sie hervorbringen, und wenn sie da sind; so machen sie keinen Unterschied in Ansehung des Tugendhaften und Lasterhaften, sondern haben auf beide einerley Einfluß. Der Bösewicht erfreuet sich seiner Gesundheit so wohl, als der gute Mensch, und alles, was nach allgemeinen Gesetzen der Natur diesem angenehm ist, ist es auch jenem, und der gute und böse Charakter macht dabey nicht den geringsten Unterschied aus.

Wenn Sie nun annehmen Cineas, daß die Tugend die alleinige Quelle der Glückseligkeit sey;

so müssen Sie entweder alle Erfahrung leugnen, oder Sie müssen behaupten, daß sich allmählig die Naturgesetze ändern, und ihren Einfluß auf das Wohl der Menschen nach dem tugendhaften oder lasterhaften Charakter desselben bestimmen werden, oder daß der Mensch nach und nach von allen körperlichen Bedürfnissen unabhängig werden, und also das reine Glück der Tugend ungestört von natürlichen Leiden genießen wird. Wo wollen Sie aber Gründe in der Erfahrung finden, das eine oder das andere zu beweisen? Berechtigt diese nicht vielmehr zu schließen, daß der Mensch und folglich auch sein Wohlbefinden stets von der Natur abhängen, daß die Gesetze der Natur von den Gesetzen der Moral ewig verschieden seyn werden, und daß nimmermehr zu hoffen sey, weder, daß sich der menschliche Geist von allen körperlichen Bedürfnissen losmachen, noch daß die Tugend je den natürlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen unterbrechen werde. Es scheint nur hieraus zu erhellen, daß Ihr Schluß, daß die Tugend der Erfahrung nach, die Quelle menschlicher Glückseligkeit sey, falsch und grundlos sey.

Wir müssen uns in Acht nehmen, Philo, rief Cincas, daß wir nicht mit dem Worte Erfahrung spie-

spielen. Sie sagen, die Erfahrung lehrt keinen natürlichen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit, weil die physischen zufälligen Bedingungen des menschlichen Wohlbefindens nicht durch die Tugend herbey geschaft werden. Sie verstehen also unter Erfahrung das, was wirklich geschiehet. In diesem Sinne ist es wahr, daß die Erfahrung lehrt, die Tugend sey bisweilen mit dem Uebelbefinden zusammen. Aber nennen Sie nicht auch die Erkenntniß des ursachlichen Zusammenhangs der Dinge Erfahrung?

Gerade das ist meine Meinung erwiederte **Philo.** Ich nenne die Erkenntniß des Zusammenhanges der natürlichen Dinge nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen, Erfahrung.

Nun dann, sagte **Cineas**, werden Sie auch einräumen, daß wir oft Dinge neben einander bemerken, die doch gar nicht, wie Ursache und Wirkung zusammenhängen, die aber doch oft verhindern, daß die eine Ursache ihre Wirkung nicht hervorbringen kann, daß aber die Wirkung erscheint, so bald nur das Hinderniß gehoben ist. Der kränkliche Körper, die üble Gesellschaft, die ungesunde

Luft

Luft ꝛc. sind niemals eine Folge der Tugend, sondern anderer natürlichen Ursachen; sie können sich aber der Tugend beigesellen, und durch die aus ihnen fließende Unlust, die Zufriedenheit des Tugendhaften stören. Wollen wir die Folgen der Tugend erforschen; so müssen wir sehen, was sie hervorbringt, oder hervorbringen würde, wenn sie in ihren Wirkungen von andern entgegenwirkenden Ursachen nicht gestört würde, und wenn wir bestimmen wollten, ob sie diese Folgen dereinst nicht wirklich haben wird; so müssen wir untersuchen, ob es nicht wahrscheinlich ist, daß sie alle ihre entgegenstehenden Hindernisse dereinst überwinden werde.

Es bedarf aber doch wohl keines Beweises, fuhr Cineas fort, daß die natürliche Folge des Fleißes Wohlstand und Reichthum; der Mäßigkeit, Gesundheit und Wohlbefinden; der Klugheit, Gelingen seiner Entwürfe; der Tapferkeit und des Muths, Sicherheit vor Gefahren und frohe Laune sey. Wenn Sie eine Republik von lauter klugen, mäßigen, gerechten, standhaften, tapfern und gütigen Menschen sich denken; glauben Sie nicht, daß in einem solchem Staate die Glückseligkeit seiner Glieder nothwendig folgen müßte, und würden nicht die Uebel, welche aus der materiellen Natur fließen, durch das Daseyn so vieler Tugenden

genden weit über die Hälfte vermindert werden? Kann man nun wohl noch sagen, daß die Tugend in keinem natürlichen Zusammenhange mit der Glückseligkeit stehe? — Ist nicht nach der Erkenntniß dieser Eigenschaften der Tugend zu hoffen, daß, so wie sich die Tugend unter den Menschen vermehren und vergrößern wird, auch ihre Glückseligkeit zunehmen werde? Und ist Klugheit und Weisheit nicht selbst Tugend? Ist es aber nicht wahrscheinlich, daß wir nach und nach in unsern Kenntnissen so weit fortrücken können, daß wir das, was unserm Körper nachtheilig und schädlich ist, immer mehr kennen, die Mittel den Uebeln zuvorzukommen, oder die vorhandenen zu heben, immer mehr erforschen, und dadurch immer besser und besser unsre Glückseligkeit besorgen lernen werden?

Am Ende glaube ich Cineas, sagte Philo, daß wir beide schwatzen, ohne uns einander zu verstehen. Denn Ihre Rede kömmt mir ganz wie ein Räthsel vor. Ich sehe, daß Sie unter der Tugend etwas ganz anderes verstehen, als ich. Sie verstehen etwas Physisches darunter, die Klugheit des Verstandes, den Witz, das diäte Leben, den Muth, Gefahren ohne Furcht entgegen zu gehen ꝛc. ich aber verstehe ein inneres unsichtbares Princip

unter

unter der Tugend, das sich zwar in der Klugheit, Mäßigkeit ꝛc. wirksam beweisen kann, das aber jederzeit von diesen Ursachen verschieden ist. Wir wollen also erst zusehen, ob wir auch von einerley Begriffen ausgehen.

Nehmen Sie z. E. das Volk der Tauben. Sie sind so klug, ihr Futter zu finden, und ihre Bedürfnisse zu befriedigen; sie besitzen Mäßigkeit, denn sie essen und trinken nie zu viel; sie sind friedfertig untereinander, und können in dieser Hinsicht auch wohl gerecht und gütig genannt werden; und den Muth ersetzt ihnen ihr Herr durch ein festes sicheres Taubenhaus. Nennen Sie nun die Tauben tugendhaft, weil sie mäßig und klug sind, so viel es zu ihrem Zwecke nöthig ist?

Ich nenne kein Thier tugendhaft, erwiederte Cineas. Denn ihm fehlt die Vernunft. Klugheit, Mäßigkeit, Muth ꝛc. sind den Thieren durch die Natur selbst als Instinkte beygebracht. Sie heißen nur dann Tugenden, wenn sie der Mensch durch Vernunft nach Absicht erzeugt.

So nach, sagte Philo, wären also Klugheit, Mäßigkeit ꝛc. nicht Tugenden an sich, sondern sie wer-

werden es erst durch das Princip, welches sie hervorbringt? Sie Cineas meinen, es sey die Vernunft, welche sie zu Tugenden erhebe. Aber sagen Sie mir, was kann für ein Unterschied darunter seyn, ob die Vernunft oder die Natur mir diese Eigenschaften gegeben hat, ob ich sie als erworbene Fertigkeiten oder als angebohrne Instincte besitze? Wir wollen einmal den Fall setzen, es würden mit einem Male alle Menschen so erleuchtet, daß sie einsähen, ihr größter Vortheil bestehe darin, daß sie sich sämmtlich klug, mäßig, standhaft und gerecht aufführten; wir wollen ferner annehmen, diese ihre Einsicht wäre so lebhaft und so stark, daß sie auf den Willen überginge, und daß sie, da sie doch alle ihre Glückseligkeit wollen, sich alle zu diesen nunmehro deutlich erkannten Mitteln entschlössen. So hätten wir eine Welt voll lauter kluger mäßiger, tapferer und gerechter Menschen. Wir müssen zugleich annehmen, daß kein sinnlicher Trieb und keine andere Neigung so stark ist, sie von ihrer Handelsweise abzulenken; sondern daß sie sämmtlich freiwillig diese Tugenden ausüben, weil sie erkennen, daß sie darin glücklich sind, und daß jede Abweichung davon sie unglücklich macht.

Ich sehe nicht, sagte Cineas, warum ich ein solches Volk nicht tugendhaft nennen sollte.

Da Sie also diejenigen tugendhaft nennen, welche sich durch Vernunft glücklich machen; so werden Sie auch wohl diejenigen lasterhaft nennen, die sich durch Vernunft unglücklich machen?

Allerdings antwortete Cineas dem Philo auf diese Frage.

Aber, fuhr letzterer fort, wenn nun jemand einzusehen glaubte, daß in einem gewissen Falle, die Unmäßigkeit oder die Unwissenheit ihn glücklicher machte, als die Mäßigkeit und Klugheit, und er handelte also unmäßig und unwissend, in der Absicht dadurch glücklich zu werden? werden Sie ihn nach Ihrer Theorie lasterhaft oder tugendhaft nennen?

Tugendhaft werde ich ihn nicht nennen Philo, und ob ich ihn lasterhaft nennen soll, wird darauf ankommen, ob er fähig ist, die Unmäßigkeit und Unwissenheit als einen pflichtwidrigen Zustand zu erkennen oder nicht.

Sie wollen also weder den Erfolg der Vernunfterkenntniß noch die Absicht zum Kennzeichen der Tugend machen?

Ich bitte Sie Philo, sagte Cineas, etwas verdrieslich, geben Sie dieses Fragspiel auf. Was wird es Ihnen helfen, wenn Sie die Wahrheit lieben, daß ich Ihnen einmal ein Wort sage, das Sie leicht verdrehen, und daraus einen scheinbaren Vortheil für sich ziehen können. Ich habe ja meine Meinung über die Tugend hinreichend erklärt. Ich halte dafür, daß die Tugend ein inneres Kennzeichen hat, und für sich etwas ist. So wie Perlen und Gold, Perlen und Gold bleiben, sie mögen im Meere verborgen liegen, oder in Prachtsälen, die Augen entzücken, sie mögen andere glücklich oder unglücklich machen; so bleibt auch die Tugend, Tugend, sie mag ihre Folgen zeigen oder nicht, und ein anderes, das ähnliche oder gleiche Folgen, ähnlichen oder gleichen Ursprung mit ihr hat, wird um seines Ursprunges und um seiner Folgen willen nicht zur Tugend. Wenn auch die Tugend nicht die Glückseligkeit zur Folge hätte; so würde sie dennoch Tugend bleiben. Da sie aber, wie die Erfahrung lehrt, wirklich Glückseligkeit hervorbringt; so ist dieses ebenfalls ein Merkmal von ihr, obgleich nicht das wesentliche und einzige.

Glauben Sie nicht Cineas, erwiederte Philo, daß meine Fragen einen andern Zweck hatten, als

mich über Ihre eigentliche Meinung zu belehren. Anfänglich schien es mir allerdings, als ob wir vollkommen einerley Begriff von der Tugend hätten. Als Sie aber die Klugheit, Mäßigkeit ꝛc. als Tugenden aufführten und deren angenehme Folgen bestimmten; so schien es mir, als ob Ihr Begriff der Tugend von dem meinigen ganz verschieden sey, und diese Verschiedenheit zu entdecken, war der einzige Zweck meiner Fragen. Da Ihnen aber diese lästig sind; so will ich Ihnen meinen Begriff von der Tugend auseinandersetzen, und Sie mögen alsdann beurtheilen, ob wir einerley Begriffe haben oder nicht.

Ich verstehe nemlich unter der Tugend keine physische Eigenschaft, sondern eine moralische, und sie besteht meines Erachtens in dem freien Willen, alles das zu thun, was jeder durch Vernunft wollen kann, daß es geschehe, oder in dem Willen nur nach solchen Maximen zu handeln, die jedermann zu allgemeinen Gesetzen des freien Handelns machen würde, die also mit den moralischen Zwecken aller vernünftigen Wesen harmoniren. Nun sind Mäßigkeit im Genusse, Muth in Gefahren, Klugheit im ganzen Benehmen, allerdings solche Eigenschaften, welche unter jene Regel passen, und welche also in sich hervorzubringen, jedermann bemühet

mühet seyn soll. Aber sie sind sämmtlich doch nur physische Eigenschaften, und können nur in so fern (relative) Tugenden heißen, als sie selbst, als aus einer moralischen Quelle entsprungen gedacht, und ausschließend zu moralischen Zwecken angewandt werden. Denn Mäßigkeit und Muth kann auch bloße Folge des Temperaments seyn, Klugheit ist oft Sache natürlicher Talente und glücklicher Lagen, und alle dergleichen Eigenschaften können auch zur Ausführung böser Zwecke gebraucht werden, welches von einer wahrhaften Tugend niemals gesagt werden kann.

Meine Meinung ist also, daß Mäßigkeit, Muth, Klugheit, als physische Eigenschaften angenehme Folgen haben, und daß es nichts dazu beiträgt, ob sie aus einer moralischen Quelle entstanden, oder ob sie blos Wirkungen anderer blos physischer Ursachen sind. Und so besteht der von mir behauptete Satz, daß Glückseligkeit und Tugend in keinem reellen Zusammenhange stehen, so daß die Tugend auf eben die Art die Glückseligkeit und das Laster die Unglückseligkeit erzeugte, wie das Feuer die Wärme, die Bewegung des einen Körpers die Bewegung des andern, den er mit einer bestimmten Kraft anstößt ꝛc.

Die Glückseligkeit der Menschen, d. i. ihr Wohlbefinden oder ihre Zufriedenheit hängt der Erfahrung zu Folge davon ab, daß sie alle ihre gegenwärtigen Wünsche und Neigungen befriedigen können, dieses mögen nun körperliche oder geistige Begierden seyn. So viel ihnen an Befriedigung ihrer Wünsche abgeht, so viel fehlt an ihrem gänzlichen Wohlbefinden. Nun ist aber bekannt, daß die Pflicht erfordert, unsre Begierden einzuschränken, und ihnen oft die Befriedigung gänzlich zu verweigern; ja selbst das Leben aufzuopfern, wenn es nach Gesetzen der Tugend nicht erhalten werden kann. Hieraus schließe ich nun, daß die Erfahrung uns so wenig lehrt, daß die Tugend die Ursache der Glückseligkeit sey, daß sie vielmehr in den mehresten Fällen gar nicht erreicht werden kann, ohne den Neigungen, folglich auch dem Wohlbefinden Abbruch zu thun.

Mit Ihrer Erklärung des Begriffs der Tugend bin ich vollkommen zufrieden Philo, fing Cineas an. Sie haben richtig und vortreflich den allgemeinen Begriff entwickelt, den jeder bey dem denkt, was er Tugend nennt. Immer müssen die Fertigkeiten und Geschicklichkeiten aus der Freiheit hervorgehen, und in ihren Wirkungen mit den

sitt=

sittlichen Zwecken zusammenstimmen, wenn sie den Nahmen der Tugenden verdienen sollen. Sie haben ferner Recht, daß die größten Tugenden sich in Beschränkung der Neigungen zeigen, welche dem, was die Pflicht fodert, Abbruch thun würden. Aber dennoch glaube ich meinen Satz behaupten zu können, daß, auch der Erfahrung zu Folge, die Tugend das Beste und sicherste Mittel der Glückseligkeit sey.

Wir müssen nur erst über den Begriff wahrer Glückseligkeit recht einig werden. Wenn wir uns Glückseligkeit wünschen; so muß es doch eine vernünftige Glückseligkeit seyn, eine solche, welche mit der Vernunft bestehen kann, und welche nicht in einer blos vergänglichen angenehmen Empfindung besteht. In dieser Hinsicht müssen wir daher gleich die groben thierischen und sinnlichen Neigungen von den Quellen ächter Glückseligkeit ausschließen. Denn deren Vergnügen ist ermüdend und endet immer in Unlust. Wenn uns also die Tugend befiehlt diese Begierden einzuschränken; so gebietet sie in der That mehr ein Mittel zur wahren Glückseligkeit zu gelangen, als daß sie dieselbe hindern sollte. Sodann gebietet uns auch die Vernunft, nur eine allgemeine Glückseligkeit zu wollen, d. h. die Glückseligkeit aller Menschen, also die

unsrige nicht anders, als in wie weit sie mit der Glückseligkeit aller übrigen bestehen kann. Und daß die Tugend das einzige Mittel einer solchen Glückseligkeit sey, werden Sie doch nicht in Abrede seyn. Denn alle Begierden, welche wir nach Regeln der Tugend einschränken sollen, sind nur eben so viele Bemühungen, der Glückseligkeit anderer Abbruch zu thun, oder unser Wohlbefinden auf Kosten des Wohlbefindens anderer zu befriedigen. Nun sollen wir also unsre Begierden in solchen Schranken halten, daß sie die Erreichung der vernünftigen Zwecken anderer nicht hindern; wir sollen alle unsre Wünsche nur in einem solchen Maaße befriedigen, als es mit dem allgemeinen Wohl bestehen kann, und daß zu einer solchen Art von Glückseligkeit, welche die einzige wahre, ächte, moralische Glückseligkeit ist, zu gelangen, die Tugend das einzige uns bekannte Mittel ist, kann meines Erachtens gar nicht geleugnet werden. Denn nur, wenn alle unsre Neigungen durch sittliche Principien eingeschränkt werden, können sie auf die Art befriediget werden, wie wir es nach moralischen Gesetzen wünschen können.

Wenn ich nicht sehr irre, mein lieber **Cineas**, sagte **Philo** dagegen; so haben Sie auf einmal

den

den ganzen Standpunkt verändert, aus welchem Sie vorher die Sache betrachteten. Erst behaupteten Sie, die Tugend wäre die natürliche Ursache der Glückseligkeit, und deshalb würde Sie von der Vernunft gewählt. In diesem Falle würde die Tugend zwar für sich innere Kennzeichen haben, aber ihre Werthschätzung, folglich auch der Bestimmungsgrund, sie zu wählen, würde doch blos von ihrer Beziehung auf Glückseligkeit abhängen. Ihre jetzige Behauptung geht aber, wenn ich mich nicht sehr trüge, dahin, daß in der Tugend selbst schon ein hinreichender Grund liege, sie zu wollen, daß aber der Inhalt ihres Gebots darin bestehe, daß wir eine harmonische Glückseligkeit aller Lebendigen, besonders aber der vernünftigen Wesen hervorbringen sollen. Nun ist nichts gewisser, als dieses. Denn eine solche Glückseligkeit, welche in jedem vernünftigen Wesen Statt finden kann, ohne daß weder durch die Mittel, wodurch sie erworben wird, noch durch ihren eignen Genuß, der Glückseligkeit anderer Abbruch geschiehet, und die auch zugleich unserer Fähigkeit und Geschicklichkeit nicht schadet, unsre und anderer vernünftige Zwecke zu befördern, die Glückseligkeit unter diesen Schranken in uns und andern hervorzubringen, ist das beste und schönste Ziel der Tugend.

Aber hierbey ist ja doch offenbar: daß das erwünschte Ziel, nicht in die Tugend selbst gesetzt ist, sondern die Natur hat uns die Glückseligkeit und das Bestreben darnach zum Bedürfnisse gemacht; die Tugend aber bestimmt uns, die Befriedigung dieses Bedürfnisses nur unter sittlichen Einschränkungen zu wollen. Die Mittel aber, wodurch wir die Glückseligkeit zum Theil oder ganz hervorbringen können, sind sämmtlich physisch, und werden durch Erfahrung erkannt; die Tugend schränkt den Gebrauch dieser Mittel nur ein. Nun ist es wahr, daß aus der eingeschränkten Befriedigung der Triebe, gemeiniglich ein größeres und besseres Wohlseyn entspringt, als wenn man ihnen volle Freiheit ließe. Aber die Tugend fodert auch öfters solche Einschränkungen, welche alle uns bekannte Bedingungen zur Glückseligkeit in uns vernichtet, wie wenn sie z. B. Gesundheit, Leben, Vermögen ꝛc. aufzuopfern gebietet, woraus denn folgt, daß die Einschränkung der Neigungen, welche die Tugend fodert, nicht allemal, also nur zufälliger Weise die Ursache der Glückseligkeit sey. Dieses heißt mit andern Worten so viel als: Wenn dieselbigen Einschränkungen der Neigungen, welche erfodert werden, wenn mit ihnen eine dauerhafte Glückseligkeit bestehen soll, durch andere Ursachen, als die Tugend ist, hervorgebracht werden; so haben sie eben die Folgen,

und

und da die Schranken, welche uns die Tugend auflegt, oft weiter gehen, als es mit unserer Glückseligkeit, der Erfahrung zu Folge, bestehen kann, so folgt, daß die Erfahrung uns gar nicht lehre, daß die Tugend ein allgemeines, gleichsam souveraines Mittel sey, zur Glückseligkeit zu gelangen.

Ich räume Ihnen gern ein, sagte Cineas, daß, so wie die Welt jetzt ist, die Rechtschaffenheit und Tugend oft Unglück und Weh über den Menschen bringen. Aber Sie werden dagegen auch zugestehen, daß, wenn die Tugend allgemein wäre, die größtmöglichste Glückseligkeit für das menschliche Geschlecht daraus entspringen müßte. Denn daß jetzt der Tugendhafte zuweilen unglücklich wird, rührt blos daher, daß andere Menschen neben ihn lasterhaft sind.

Was denken Sie aber von einem Menschen, erwiederte Philo, welcher, um einen Zweck zu erreichen, ein Mittel erwählt, von welchem er weiß, daß es unter den Umständen, unter welchen er es braucht, den Zweck nicht bewirken kann? Ein Mann hat gefunden, daß seine Fusreisen ihn glücklich von einem Orte zum andern gebracht haben;

er kömmt an einen See, aber er will seine Art zu reisen nicht abändern, und ertrinkt darüber. Werden Sie diesen Mann nicht für einen Thoren halten? Würden Sie ihn für gerechtfertiget halten, wenn man sagte: Wenn nur das Wasser nicht da gewesen wäre, dann würde der Mann gewiß seinen Zweck erreicht haben? Oder fodern wir nicht vielmehr von einem vernünftigen Menschen, daß er sich in der Wahl seiner Mittel, nach den Umständen und Hindernissen richten und sie diesen gemäß abändern solle. Mit einem Menschen, der unverrückt auf die Tugend hält, und doch Glückseligkeit für das höchste Ziel seines Lebens hält, ist es gerade so. Er findet, daß er sich hie und da bey der Tugend wohl befunden hat, er hat also einen Grund, ihr so lange treu zu bleiben, als sie ihm gute Dienste gewährt. Nun kommen Fälle, wo er sieht, die Tugend mache ihn unglücklich, weil die übrigen Menschen lasterhaft sind. Was ist vernünftiger und natürlicher, als daß er in diesem Falle den gewohnten Weg verläßt, und einmal das Laster wählt, wenn kein anderes Mittel da ist, der Gefahr aus dem Wege zu gehen?

Aber, erwiederte Cineas, er würde dadurch andere unglücklich machen, folglich die gemein-

schaft-

schaftliche Glückseligkeit, die seine Vernunft will, zerstören.

Ich könnte hierauf antworten, sagte Philo, 1) daß es vielerley Laster gibt, aus welchen das Unglück anderer nicht folgt; 2) daß das Wollen der Glückseligkeit aller in Harmonie, gar nicht aus einem allgemeinen Instinkte oder Triebe der menschlichen Natur fließt, daß also erst die Gültigkeit einer solchen allgemeinen Vorschrift erwiesen werden muß, und 3) daß es mir so vorkömmt, als wolle die Vernunft die allgemeine Glückseligkeit um der Tugend willen, und nicht die Tugend um der allgemeinen Glückseligkeit willen. Auf diese Art würde die Tugend und nicht die Glückseligkeit der letzte Bestimmungsgrund in den menschlichen Handlungen seyn sollen.

Ueberhaupt Cineas, wenn wir aufrichtig seyn, und mehr unsre Meinung, als unser System an den Tag legen wollen; so müssen wir wohl gestehen, daß wir dafür halten, die Tugend sey an sich etwas Begehrenswerthes, und das Laster etwas an sich Verabscheuungswerthes; daß wir die Tugend unter allen Dingen am höchsten schätzen, und daß wir selbst die Glückseligkeit unter keiner

andern

andern Bedingung wünschen, als daß sie auf eine tugendhafte Art erworben sey, oder mit ihr bestehe, daß wir aber doch immer die Tugend von der Glückseligkeit unterscheiden. Wir müssen gestehen, daß wir wünschen, die Tugend möchte das Mittel zur Glückseligkeit seyn, daß wir sie aber nicht immer damit in Vereinigung bringen können; endlich, daß wir alle geneigt sind, zu hoffen, es werde dereinst eine solche Ordnung kommen, wo Tugend und Glückseligkeit in Harmonie kommt, daß aber diese Harmonie in der wirklichen Welt nicht sichtbar ist, und sich häufig eine unsern Wünschen und Hofnungen widersprechende Disharmonie findet; daß wir uns aber dieses Umstandes ungeachtet, doch fest verbunden halten, der Tugend treu zu bleiben, und uns immer mehr in derselben zu vervollkommnen, was auch unser Schicksal dabey seyn möge.

Diese Grundsätze sind so edel, sagte **Kleanth**, der bisher mit dem **Aristäus** blos zugehört hatte, daß wir dabey stehen bleiben können. Aus Ihrem ganzen Streite scheint zu erhellen, daß sich in den Begriffen, welche sehr deutlich zu seyn scheinen, noch sehr viel Dunkelheit befindet. Denn durch alles, was Sie hin und her gesagt haben,

ist

ist so viel als nichts, ausgemacht, und es wird daher das Beste seyn, daß jeder seine Pflicht thut, und es im Uebrigen gehen läßt, wie es geht.

Hier wurden wir zur Mahlzeit abgerufen, und ein allgemeineres Gespräch, das kein philoso-phisches Interresse hatte, gab mir Zeit, das, was gesagt worden war, bey mir zu widerholen, und darüber nach zu denken.

Dritte

Dritte Abtheilung.

Als die Tafel aufgehoben war, sonderten sich die Philosophen von der übrigen Gesellschaft ab, und fanden sich im Gartenhause zusammen, wohin ich ihnen begierig folgte. Unvermerkt hatte sich auch **Kleanths** Frau, **Philarete** bey uns eingefunden, und sie war es eigentlich, die das Gespräch von neuen eröfnete, obgleich alle, besonders aber **Cineas** und **Kleanth** schon selbst Lust zu haben schienen, auf die abgehandelte Materie zurück zu kommen.

Sie wissen meine Herren, sagte **Philarete**, daß ich gern lerne, und ich schließe aus Ihrer Absonderung, daß Sie einen sehr interessanten Gegenstand abgehandelt haben und noch abhandeln wollen, und ich wünsche daher, daß Sie mir die Erlaubniß ertheilen, Ihnen zuzuhören, wenn Ihre Unterredung nicht etwa einen Gegenstand hat, der ganz über meine Fassungskraft liegt.

Im Gegentheil erwiederte **Aristäus**. Wir können keinen besseren Richter über unsre Materie finden, als Sie **Philarete**, und ich glaube, die

ganze

ganze Gesellschaft wird sich freuen, wenn Sie sich entschließen wollen, unsern Streit zu regieren, unsre Gründe zu wägen und zu beurtheilen. Denn diese Herren, indem er auf Kleanth, Philo und Cineas wieß, haben heute den ganzen Morgen gestritten, aber wie gewöhnlich, scheinen sie sich nicht ein Haar breit näher gekommen zu seyn. Jeder hat seine Meinung behalten, wie es in spekulativen Streitigkeiten gemeiniglich geschieht. Ihre Empfindung aber würde sicher, die Wahrheit ihrer Meinungen am besten herausgefunden, und die Richtigkeit der Spekulationen entschieden haben. Ich schlage also der Gesellschaft vor, Philareten zur Schiedsrichterin in unserm Streite zu machen.

Nicht doch Aristäus, erwiederte Philarete, Sie müssen mir keine verhaßte Rolle anweisen. Der Richter ist stets wenigstens der einen Partey unangenehm, und oft gar beiden, und Sie wissen, daß wir Weiber nichts so sehr scheuen, als irgend einem Menschen unangenehm zu werden.

So werden Sie sich doch nicht weigern Philarate, sagte Philo, uns Ihre Gedanken über den Gegenstand, den wir vorhaben, mitzutheilen.

Wenn

Wenn Sie Neigung haben, sie zu hören, erwiederte Philarete scherzhaft; so kann ich Sie auf keine wohlfeilere Art unterhalten. Aber wollen Sie mich nicht erst wissen lassen, worüber Sie reden?

Ueber die Uebel in der Welt, ob es mehr oder weniger Uebel als Güter gebe, oder umgekehrt, sagte Aristäus.

O ich wette, fiel Philarete ein, daß Kleanth die Meinung vertheidiget hat, daß es mehr Böses als Gutes in der Welt gebe. Denn er ist gewohnt, alles von der schlimmen Seite zu betrachten.

Aber, welches würde denn Ihre Meinung seyn Philarete, hub Philo an.

Wenn ich die Erfahrung von mir hernehmen soll, sagte sie; so habe ich weit mehr Gutes als Böses in der Welt erfahren. Wenn mein Auge blos auf mein Haus und auf die lieben Personen eingeschränkt wäre, die mich zunächst umgeben; so würde ich kaum wissen, daß es Uebel gäbe.

Wenn

Wenn ich aber weiter mich in der Welt umsehe, und noch obenein Kleanths Erfahrungen zu Rathe ziehe, und wenn ich die Geschichte durchlese; so scheint mir weit mehr Unglück als Glück in der Welt zu seyn.

Ich glaube, daß Sie vollkommen Recht haben, sagte Philo. Aber Cineas wird mit Ihnen nicht zufrieden seyn, denn er findet lauter Glück in der Welt.

Sie stellen meine Meinung nicht richtig vor, sagte Cineas. Ich behaupte nur, daß die Vorstellungen von den vorhandenen Uebeln oft übertrieben sind.

Aber fiel Philarete ein: Was ist denn Aristäus Meinung? Er scheint mir ein so ruhiger Beobachter zu seyn, daß ich seinen Erfahrungen am mehresten trauen möchte.

Die übrigen haben so lebhaft gesprochen, sagte Kleanth, daß Aristäus kaum zum Worte gekommen ist. Ich habe schon oft meine Verwun-

derung zu erkennen geben wollen, Aristäus, daß Sie so wenig Antheil an unserm Gespräch genommen haben, besonders zuletzt. Wollen Sie uns nun nicht Ihre Meinung hören lassen?

In der That, erwiederte Aristäus, haben Philo und Cineas ihre Spekulationen so eifrig ausgewechselt, und Sie Kleanth nahmen einen so großen Antheil daran, daß ich fürchten mußte, meine Gedanken würden wenig Eingang bey Ihnen allen finden, zumal, da sie von den ihrigen ganz abweichen.

Alle bezeugten, daß sie sehr begierig wären, sie zu hören, und baten ihn, dieselben mitzutheilen. Wenn Sie etwas hierüber wissen, was wir noch nicht berührt haben, sagte Philo; so müssen Sie etwas ganz Neues in der Philosophie hervorbringen. Denn in der That glaube ich, daß in unserer Unterredung alle Seiten aufgedeckt sind, welche bisher die Philosophen an dieser Materie betrachtet haben.

Philarete weiß noch nicht, sagte Aristäus, zu welchem Zwecke das Gespräch über die Uebel so

leb-

lebhaft geworden ist. Wir wollen ihr also diesen Umstand erst anzeigen. Denn ohne dieses würde ihr das, was ich zu sagen habe, ganz unverständlich seyn.

Machen Sie sie also mit dem Streitpunkte bekannt, sagte Kleanth. Es wird auch für uns nützlich seyn, das was eigentlich zum Zwecke gehört, abgesondert von allen Abschweifungen deutlich und klar vor uns zu sehen.

Es war eigentlich die Rede davon, fuhr Aristäus fort, ob sich die Vorsehung und Güte Gottes, aus der Betrachtung der wirklichen Welt erweisen lasse. Cineas hält einen solchen Beweis für möglich. Er beruft sich auf die Menge des Guten, welches in der Welt wahrgenommen wird, und schließt aus der Erkenntniß des vielen Guten, besonders aus den zweckmäßigen Anstalten, welche zur Glückseligkeit der Lebendigen getroffen sind, auf eine wohlwollende Weltregierung und auf das Daseyn der göttlichen Güte. Die Uebel erklärt er für nothwendige Folgen der Schranken endlicher Geschöpfe, die sich nach und nach aber immer mehr und mehr vermindern werden, wodurch

denn die endlichen Wesen der vollkommnen Glückseligkeit immer näher kämen. Philo und Kleanth scheinen einen solchen Beweis für unmöglich zu halten. Sie behaupten, daß das Elend in der Welt eben so reel und eben so häufig, wo nicht noch häufiger, als das Gute sey, und daß der Schluß, daß das Uebel bey Voraussetzung einer Gottheit **nothwendig** sey, sich durch nichts rechtfertigen lasse; daß die Glückseligkeit allenthalben wahrgenommen werden müsse, wenn man aus der Betrachtung der Welt, den Schluß machen wolle, daß die Glückseligkeit lebendiger Wesen ihr Endzweck sey.

Sie haben unsern Streit vortreflich aufgefaßt, sagte **Cineas**, und ich wüßte nicht, wie er sich in der Kürze deutlicher und bestimmter mittheilen ließe.

Ich habe mich an dem Scharfsinne ergötzt, mit welchem beide Parteien ihre Sätze vertheidiget und wechselseitig angegriffen haben, fuhr **Aristäus** fort. In der That hat **Cineas** Alles erschöpft, was sich für eine so wichtige Sache, aus dem Gesichtspunkte, den sie sämmtlich gewählt hatten, betrach-

trachtet, sagen läßt. Es gibt keinen andern Weg, die Vorsehung zu rechtfertigen, als entweder die Uebel in der Welt gänzlich zu leugnen, und das, was wir darunter begreifen, für bloße Scheinübel auszugeben, oder die Uebel für **nothwendige** Folgen der **unvermeidlichen** Schranken endlicher Wesen zu erklären. Das letztere scheint indessen immer philosophischer, als das erstere zu seyn, da man dabey die Realität der Uebel stehen läßt, welche man auf die erstere Art, wider alle Empfindung verwerfen muß, und daher in Gefahr kommt, etwas zu behaupten, was dem gesunden Menschenverstande widerspricht. **Cineas** hat meines Erachtens Alles für die Meinung, daß die Uebel nothwendige Eigenschaften endlicher Naturen wären, gesagt, was sich dafür sagen läßt.

So groß der Lobspruch ist, den Sie hierdurch dem **Cineas**, und wie ich glaube, mit Recht ertheilen, sagte **Philo**, um so weniger werden Sie sich für seinen Satz erklären können. Denn sagen Sie selbst, ob ein so großer Meister in der Kunst Gründe darzustellen, und ihnen Eingang zu verschaffen, nicht nothwendig in uns allen, hätte Ueberzeugung hervorbringen müssen, wenn seine Gründe selbst von der Beschaffenheit wären, daß sie hin-

reichend wären, dieselbe zu bewirken? Und wenn Cineas mit aller seiner Geschicklichkeit es nicht vermag; wer mag es denn können? Sie scheinen hierdurch einzuräumen Aristäus, daß Cineas einen falschen Satz zu vertheidigen unternommen habe, und es scheint also, als ob Sie mehr auf Kleanths oder auf meine Seite treten wollen, ob ich gleich, was mich betrift, Ihnen aufrichtig gestehe, daß ich eigentlich gar keine Meinung hierüber habe, weil ich es für rathsam halte, da, wo alle Gründe so schwankend sind, wie hier, gar nichts weder zu verneinen noch zu bejahen.

In der That, fuhr Aristäus fort, indem er sich gegen Kleanth und Philo wendete, haben Sie beide, dem Cineas harten Widerstand geleistet. Sie haben ihm das Gewicht von Epikurs alten Fragen in seiner ganzen Kraft fühlen lassen; „Will Gott das Uebel hindern, aber kann es nicht, dann ist er ohnmächtig. Vermag er es, aber will es nicht, dann ist er bösartig. Hat er aber beides, den guten Willen und das Vermögen, woher denn das Böse?„ Besonders schien mir Philo das Unzureichende vortreflich gezeigt zu haben, welches in der Antwort auf jene Fragen liegt, daß das Elend eine nothwendige Folge der Einschränkungen der

menschlichen Natur wäre. Er hat nemlich gezeigt, daß man zwar annehmen könne und müsse, daß endliche Wesen vermöge ihrer Natur beschränkt wären, aber daß sich keinesweges beweisen läßt, daß diese Schranken nothwendig im Schmerz oder Elend bestehen. Er hätte vielleicht noch durch folgenden Zusatz das Gewicht seines Einwurfs vergrößern können: Wenn es nach aller Eingeständniß möglich ist, daß sich das Uebel allmählig vermindere, warum war es nicht gleich im Anfange möglich, die Welt mit geringern Schranken, folglich auch mit weniger Uebeln hervorzubringen? Vielleicht wäre die Schwierigkeit noch größer, wenn man früge: Warum mußte Gott überall eine Welt schaffen, von welcher er wissen mußte, daß sein Zweck, nemlich die Glückseligkeit der Lebendigen durch sie nicht möglich war, sondern so häufig verfehlt werden mußte? Warum wählte er nicht lieber einen anderen, mehr erreichbaren Zweck?

Vortreflich, Aristäus, sagte Philo. Ich habe diesen Gedanken oft gehabt, und wenn ich ihn bey unserm Streite nicht vorgebracht habe; so hat es mir blos an einer Veranlassung dazu gefehlt.

Ich warte, fiel Cineas ein, auf die Verschiedenheiten und neuen Meinungen, welche Sie uns über diese Sache mittheilen wollen. Bis jetzt scheinen Sie es blos darauf angelegt zu haben, sich mit Philo und Kleanth, gegen mich zu vereinigen.

Nicht doch Cineas, erwiederte Aristäus. Ich behaupte blos, daß Philo und Kleanth vortreflich disputirt haben.

Aber doch auch, entgegnete Cineas, daß meine Gründe, und da Sie diese für die richtigen erklären, alle Gründe für die Vorsehung nichts ausrichten? Was thun Sie also hierdurch anders, als daß Sie den Gegnern der Vorsehung, d. h. den Gegnern aller Religion den Sieg zuerkennen? Denn ist es nicht einerley, ob ich die Gründe der Religion oder die Religion selbst für nichtig erkläre?

Wie aber Cineas, erwiederte Aristäus, wenn nun die Gründe vor dem Auge der Kritik die Probe nicht halten; soll man aus Gunst sie zulassen, und um der guten Sache willen nachsichtig seyn?

Das

Das nicht, sagte Cineas, aber sie halten die Probe. Sie machen die Sache aufs allerwahrscheinlichste. Gegen die allerwahrscheinlichsten Sätze lassen sich aber immer noch Möglichkeiten des Gegentheils vorbringen. Dergleichen Möglichkeiten kann nur die Abneigung von der Sache, hier der böse Wille, ein Gewicht einräumen. Ich behaupte, daß der Grund, weshalb man der allerwahrscheinlichsten Erkenntniß in Religionssachen nicht nachgeben will, allein im Willen liegt.

Sie glauben also Cineas, erwiederte Kleanth, daß unsre Ueberzeugung von unserm Willen abhängt? Die Leute möchten wohl alle gern glauben, daß sie glücklich sind. Warum glauben sie es denn nicht, wenn sie es nur wollen dürfen? Nein gewiß! hier fallen Sie in den gröbsten Irrthum einiger Theologen, welche den Glauben mit dem Schwerdte, erzwingen wollen. Wo evidente Gründe sind, da folgt die Ueberzeugung unvermeidlich. Wenn Ihre Kasse ausgeleert ist; so bemühen Sie sich, wie Sie wollen, zu glauben, daß sie voll sey; es wird Ihnen nicht gelingen.

Aber, erwiederte Cineas, haben Sie denn nie etwas von eiteln Leuten gehört, die sich für ge-

lehrt, klug, schön ꝛc. hielten, ungeachtet sie keine Eigenschaft von diesem allen besaßen. Geben Sie doch nur auf die politischen Gerüchte Acht, und auf die Art und Weise, wie man sie für wahr oder falsch erklärt. Sollten Sie hier den Einfluß der Neigung und Abneigung verleugnen wollen? Die erste unbestimmte Nachricht von einem Siege; wie leicht wird sie von allen denen geglaubt, die eine solche Begebenheit wünschen? wie leicht von allen verworfen, die den Sieg der Partey nicht wünschen. Nimmermehr kann man den Einfluß des Willens auf das Fürwahrhalten, ableugnen. Ich räume Ihnen ein, daß da, wo die Wahrheiten auf Anschauung beruhen, wo sie Evidenz begleitet, wie in der Mathematik, und in der unmittelbaren Erfahrung, daß da die Gründe, allen Einfluß der Willkühr unmöglich machen, so lange der Mensch nur noch bey Verstande ist. Aber bey Erkenntnissen, welche ihrer Natur nach, nur Wahrscheinlichkeit zulassen, da ist nichts gewisser, als der Einfluß der Leidenschaften, Begierden und Neigungen der Menschen.

In diesem Verstande wird Kleanth die Sache schwerlich leugnen wollen, ergriff Philo das Wort. Aber bedenken Sie auch wohl, daß wir Ihre Waf-

fen mit noch weit größerem Rechte gegen Sie selbst kehren können? Wenn Sie uns aufbürden wollen, daß die Abneigung vor der Religion, uns so hartnäckig gegen die Gründe für dieselbe macht; können wir nicht mit gleichem Rechte erwiedern, daß Ihre Neigung für die Religion, und der Wunsch, eine solche zu haben, Sie so nachsichtig gegen die Gründe für dieselbe macht. Ihr Einwurf ist also deshalb nichtig, weil er von beiden entgegengesetzten Parteien, zu dem Vortheile einer jeden gebraucht werden kann. Ja es scheint mir, daß ihn diejenigen, welche die Gründe der Religion für unzureichend halten, noch mit größerm Rechte gebrauchen können, um diejenigen, welche sie vertheidigen, der Schwäche zu beschuldigen, als umgekehrt. Denn man kann im Ganzen annehmen, daß die Menschen ihren Vortheil besser dabey finden würden, wenn eine Vorsehung und Unsterblichkeit wäre, als wenn dieses nicht ist. Selbst der Bösewicht kann sich doch von einem gütigen Gott noch Gnade versprechen, wenn er sich bessert, und die Voraussetzung einer Vorsehung stimmt daher immer mehr mit seinen Wünschen überein, als gänzliche Vernichtung. Sie treffen aber unter denen, welchen die Gründe für die Vorsehung nicht einleuchten, auch sehr gute und vortrefliche Menschen an, wie Sie nicht leugnen werden. Epikurs Charakter

wird

wird selbst von seinen bittersten Feinden gelobt; ein gleiches gilt von Spinoza und andern; wie können Sie also hier den Grund der Ungläubigkeit dieser Menschen in ihren Neigungen suchen? Ich selbst, wenn ich mich zum Beispiel anführen darf, habe Ihnen schon vorher gestanden, und gestehe Ihnen nochmals ganz frey, daß ich sehnlich wünsche, es möchte ein moralischer Gott und eine Vorsehung seyn, aber dieses Sehnen kann dennoch meine Ueberzeugung nicht verändern, oder mir Glauben verschaffen.

Daß Erziehung, Beispiel und der allgemeine Wunsch der Menschen nach einer besseren Ordnung der Dinge, als die Erfahrung lehrt, sehr viel zu dem Glauben an eine göttliche Weltregierung beitrage, sehen Sie deutlich daraus, daß Sie diesen Glauben fast unter allen Völkern verbreitet finden. Nun werden Sie leicht einräumen, daß die allerwenigsten derer Menschen, welche an eine gütige Vorsehung glauben, die Gründe kennen, welche Sie zur Ueberzeugung davon erfodern, ja nur fähig sind, sie zu fassen. Dennoch glauben alle, ohne Einsicht der Gründe. Was ist also glaublicher, als daß ihr Glaube ein bloßer blinder Glaube ist, der durch Auktorität, Vorurtheil, Beispiel, Neigung, und durch andere ungültige Ursachen

sachen hervorgebracht, unterhalten und fortgeflanzt wird?

Aber wir haben Sie unterbrochen Aristäus! Sie waren im Begriffe, uns Ihre Meinung mitzutheilen. Mich dünkt Cineas, wir können diese anhören, ohne diesen Streit ausgemacht zu haben.

Es ist indessen recht gut, sagte Aristäus, daß dieser Punkt zur Sprache gekommen ist. Ich glaube, man darf ihn in diesem Streite nicht übersehen. Vernunftgründe müssen die Probe der Kritik aushalten, und dürfen keine Gunst von der Neigung erbetteln. Darin stimmen wir alle überein. Mir scheinen weder die Gründe, welche Cineas für, noch die, welche Philo und Kleanth, gegen die Vorsehung hervorgebracht haben, hinreichend zu seyn, das Daseyn oder das Nichtdaseyn einer Vorsehung zu erkennen, und wenn keine weiteren Gründe da sind, als die erklärten; so scheint mir so wohl der Glaube als der Unglaube, Gunst und Neigung zu seiner Entstehung zu bedürfen.

Auch der Unglaube? sagte Kleanth. Wie das? So lange ich keine hinreichenden Gründe für

eine

eine Sache habe, glaube ich sie nicht. Hier hat der Unglaube guten Grund. Da Sie nun selbst einräumen, daß der Glaube keine hinreichenden Gründe hat; wie können Sie den Unglauben tadeln?

Es könnte doch wohl seyn, erwiederte Aristäus, daß, wenn gleich die vom Cineas angeführten Gründe nicht hinreichend wären, den Glauben zu befestigen, es dennoch andere gäbe, worauf er beruhete, und dann könnte doch wohl der Unglaube in diesem Stücke vernunftwidrig seyn.

Ich verstehe Sie nicht, Aristäus, sagte Kleanth. Sie erklären, daß Cineas alle Vernunftgründe für die Vorsehung erschöpft habe, und zugleich erkennen Sie dieselben für unzureichend; eine solche Erklärung scheint nur die Begünstigung des Nichtglaubens in sich zu schließen, welcher nichts anders ist, als ein Princip, nichts ohne hinreichende Gründe zuzulassen. Haben Sie aber noch eine andere Quelle des Fürwahrhaltens, als Sinne und Vernunft? Wir wollen nicht hoffen, daß Sie zur Offenbarung Ihre Zuflucht nehmen?

Das nicht Kleanth. Ehe ich mich aber hierüber weiter erkläre, wäre ich wohl begierig, Philaretens Meinung über unsern Streit zu hören.

Ich muß gestehen, sagte Philarete, daß ich wenig davon verstanden habe. Ich fühle mich nicht fähig, die Gründe, welche Cineas, Kleanth und Philo einander entgegen gestellt haben, zu beurtheilen.

Auch ist es dieses nicht, was ich von Ihnen wünsche, Philarete. Ich bitte Sie nicht um eine Kritik dieser Spekulationen; ich wünsche nur, daß Sie uns Ihr Glaubensbekenntniß über den streitigen Punkt ablegen, und uns Ihre Gründe davon mittheilen. Denn gewiß hat Philarete über eine so wichtige Angelegenheit öfters nachgedacht.

Ich gestehe Ihnen Aristäus, sagte Philarete, daß mein Glaube an die Vorsehung fest und unerschütterlich ist. Die Einwürfe, welche ich gegen diese Lehre gelesen und bey Gelegenheit der gelehrten Unterredungen Kleanths öfters gehört habe, haben in meinem Vertrauen auf die göttliche

Güte

Güte nie das geringste ändern können, ob ich mich gleich nie im Stande gefühlt habe, diese gelehrten Zweifel zu lösen.

Es sind mir zwar in dem Kreise meiner Bekanntschaft, mehrere Begebenheiten vorgekommen, die mich erschüttert haben, und die ich mit dem Plane einer ewigen Güte nicht reimen kann. Aber ich tröste mich damit, daß mir in der Welt viele unerklärliche Dinge vorkommen, und daß in der Folge vieles gut gemacht werden kann, was jetzt sehr schlimm zu seyn scheint. Ja es kömmt mir so vor, als ob gerade das Elend so vieler unschuldigen Leute, und die so sehr zufällige Vertheilung der Glücksgüter in der Welt, meinen Glauben an die Vorsehung noch mehr stärkte, anstatt, daß andere meinen, er werde dadurch geschwächt. Denn ich denke immer: So kann es nicht bleiben und enden; es muß anders werden. Der Tugend muß es am Ende wohl gehen; dem Laster muß es am Ende übel gehen. Die Tugend ist in meinen Augen immer das schätzbarste und höchste unter allen, was ich kenne, und deswegen glaube ich, daß sie auch zuletzt herrschen wird, und daß das, was man Schicksal nennt, im Grunde doch von der Tugend regiert wird, durch den Willen der Vorsehung. Ich glaube also fest an eine Vorsehung, ob ich

gleich nicht recht sagen kann, warum? — So viel weiß ich, daß dieser Glaube in mir, nicht durch die Vorstellung der Gründe entstanden ist, durch welche Cineas ihn bewirken zu wollen scheint. Denn ich habe diese Gründe vorher nie gekannt, und als ich sie kennen lernte, habe ich nicht bemerkt, daß mein Vertrauen zur Vorsehung dadurch stärker geworden wäre.

In der That Philarete, erwiederte Aristäus; ich glaube, daß wir im Grunde alle Ihrer Meinung sind, ich nehme selbst Kleanth und Philo nicht aus. Denn, so heftig sie auch gegen die Vorsehung streiten; so höre ich sie doch über anderer Menschen Handlungen und Leben, immer so urtheilen, als ob sie voraussetzten, daß alles auf Moralität ankäme, und daß das Laster sich nichts, als üble Folgen zu versprechen hätte. Sie verachten die schlechten und niederträchtigen Menschen, wie wir, und loben und bewundern die Edeln und Grosmüthigen, ohne den Erfolg ihrer Thaten abzuwarten. Wenn es aber ihre ernstliche Meinung wäre, daß Glückseligkeit der Endzweck und die Bestimmung des Menschen wäre; müßten sie nicht ihr Lob und ihren Tadel so lange zurückhalten, bis sie der glückliche Erfolg der Handlungen belehrte, welcher Handlung Lob

und welcher Tadel gebührte? und da das Laster offenbar hie und da viel glücklicher ist, als die Tugend: müßte ihnen nicht in diesem Falle diese verächtlich und jenes ehrwürdig vorkommen? Denn noch wissen Sie, Philarete, wie sich Philo und Kleanth vor kurzem, über das Schicksal ereiferten, daß es der Bosheit des Glaukus gelungen war, bis an das Ende seines Lebens im vollen Genusse seiner Ehrenstellen und der Gunst seines Fürsten zu bleiben, und daß der offene, ehrliche Menippus durch die Niederträchtigkeit dieses Mannes seine brave Familie im Elend verschmachten sehen mußte, und endlich selbst in dem Gefängnisse auf das schrecklichste umkam.

Und, setzte Philarete hinzu, ich zweifle keinen Augenblick, daß unser Freund Philo nicht anstehen würde, gerade so, wie der unglückliche Menippus zu handeln, wenn er in eine gleiche Lage versetzt würde, ob er gleich voraussähe, daß er ein gleiches Schicksal mit ihm haben würde.

Wenigstens, sagte Philo, würde ich erkennen, daß es meine Pflicht wäre, so zu handeln. Aber wie können Sie, aus dieser meiner Anerkennung des

Werthes der Tugend, einen Schluß auf meinen Glauben an eine Vorsehung ziehen?

Ich denke, sagte Aristäus, wenn Philo nicht überzeugt wäre, daß die Tugend das höchste in der Welt wäre; so würde er sie auch nicht für das höchste halten. Nun sehe ich ihn allenthalben die Rechtschaffenheit und Tugend am meisten achten, und sehe, ihn diese selbst der Glückseligkeit vorziehen. Ich urtheile also, daß er, so wie Kleanth, der auf eben diese Art im gemeinen Leben urtheilt, auch glauben müsse, die Tugend sey wirklich das schätzbarste und höchste in der Welt.

Ich glaube in der That, sagte Kleanth, daß, wenn jemand nach Vernunft die Dinge betrachtet, er nichts höheres und schätzenswertheres ausfindig machen kann, als die Tugend. Aber wie können Sie hieraus folgern, daß wir glauben müßten, sie habe auch in der wirklichen Welt den Vorzug, weil sie ihn unsern Ideen nach haben sollte. Wenn ich in das Haus eines Liederlichen komme; so ändern sich meine Ideen, daß Sparsamkeit, Wirthschaftlichkeit, Mäßigkeit schätzungswürdig sind, gar nicht. Aber soll ich deshalb die Unordnung, die

Verschwendung, die Ausschweifungen aller Art, die meine Augen sehen, nicht für wirklich halten, weil es meinen Ideen zu Folge anders seyn sollte? Ich begreife in der That nicht, was Sie sagen Aristäus!

Freilich, erwiederte dieser, wenn Sie annehmen, daß Sie wirklich das Gegentheil von dem **erkennen**, was sie vermittelst Ihrer Ideen voraussetzen, so wäre es thöricht, etwas für wahr zu halten, wovon Sie das Gegentheil erkennen. Aber erkennen Sie denn auch das Gegentheil wirklich? Können Sie wissen, daß es keine Vorsehung gibt, daß Tugend und Laster keinen wirklichen Einfluß hat, die Dinge zu ordnen und zu bestimmen?

Wissen? erwiederte Kleanth, Erkennen? und besann sich eine lange Weile. Warum nicht? Weiß ich nicht, daß, wenn ein allmächtiges Wesen sich allgemeine Glückseligkeit zum Zwecke macht, es diese auch bewirken könne, und wenn ich bemerke, daß die allgemeine Glückseligkeit nicht da ist, kann ich dann nicht erkennen, daß die Voraussetzung einer gütigen Weltursache eine Chimäre sey?

Aber sind Sie auch gewiß **Kleanth**, erwiederte **Aristäus**, daß ein moralisches Wesen sich nothwendig die allgemeine Glückseligkeit seiner Geschöpfe zum letzten Zwecke machen müsse?

Kleanth stutzte und sagte: Hiervon sind wir ja alle ausgegangen. **Cineas** setzte gleich anfänglich fest, daß alle Moralität eben darin bestehe, daß jemand die allgemeine Glückseligkeit wolle, und der Satz scheint so einleuchtend zu seyn, daß er keines Beweises bedarf, und Ihre Frage ist daher in der That sehr seltsam.

Aber dennoch haben Sie, **Philo** und **Kleanth**, eingeräumt, daß die Tugend das Höchste, selbst höher, als Glückseligkeit in Ihrer Beurtheilung sey, und ich kann voraussetzen, daß auch **Cineas** dieser Meinung ist. Wenn nun die Tugend über die Glückseligkeit geht; so könnte ja wohl der letzte Zweck der Schöpfung der Welt, die Ausbreitung und Vervollkommnung der Tugend in den freien erschaffenen Wesen seyn, und dann würde Ihr Einwurf, daß die Glückseligkeit nicht allgemein sey, auf einmal in seiner Richtigkeit erscheinen.

Dieser Gedanke, sagte Philo, würde allerdings unsre Einwürfe gegen die Vorsehung sehr schwächen. Denn die Leiden würden in diesem Falle eine schickliche Gelegenheit seyn, die Tugend zu erhöhen.

Mich dünkt, sagte Aristäus, es läßt sich nicht verkennen, daß alle Weltbegebenheiten zu diesem Zweck geschickt sind. Alle können dazu dienen, daß sie dem Willen Gelegenheit geben, seine Maximen zu offenbaren, und so seine tugendhafte oder lasterhafte Gesinnung zu zeigen.

Und setzte Kleanth hinzu, wenn die Menschen nicht alle tugendhaft wären, so könnte dieses der Gottheit nicht beigemessen werden, weil den Zweck der Freiheit nicht Gott, sondern die freien Wesen selbst hervorbringen sollen. Die Sache des ersteren wäre nur, eine solche Welt zu schaffen, welche es möglich macht, einen tugendhaften Charakter zu beweisen; und hiermit stimmt der Erfahrungsbegriff von der Welt sehr gut überein. Als Hypothese betrachtet, kann man dieser Idee den Werth nicht absprechen.

Freilich, fuhr **Philo** fort, würde doch wieder eine neue Hypotheſe nöthig ſeyn, um die Möglichkeit dieſer Hypotheſe zu denken. Nemlich die Vorausſetzung eines andern Lebens. Denn ohne dieſe, würde man nicht erweiſen können, daß die Natur allen freien Weſen Gelegenheit ſchafte, ihre Freiheit zu beweiſen, und ſich in der Tugend zu vervollkommnen.

Eine Hypotheſe, die wieder einer Hypotheſe bedarf, iſt immer eine ſchlechte Hypotheſe, ſetzte **Kleanth** noch hinzu, und Ihre Idee, **Ariſtäus**, iſt ſchon um deswillen verwerflich. Aber es drücken Ihre Meinung noch weit mehr Schwierigkeiten, wie bey näherem Nachdenken leicht zu finden iſt. Denn wie kann es mit dem Zwecke, den Sie nennen, beſtehen, daß die ganze Ausbildung des Menſchen ſo ſehr dem Zufalle überlaſſen iſt? Ich erinnere Sie nicht, an die Millionen Kinder, die entweder vor der Geburt erſtickt werden, oder gleich nach derſelben umkommen, nicht an die Zufälle, welche in dem Menſchen allen Verſtandesgebrauch zerſtören und die Vernunft zerrütten, obgleich alle dieſe Umſtände den Ungrund Ihrer Hypotheſe ſchon darthun. Aber eins entſcheidet vollkommen wider Sie. Sie werden nemlich zugeſtehen, daß der Ge-

brauch der Freiheit, eine entwickelte Vernunft voraus-
setzt, und daß die Entwickelung der Vernunft selbst
größtentheils von unwillkührlichen oder natürli-
chen Ursachen abhängt. Wenn nun wirklich ein
allmächtiges Wesen, den Zweck bey der Weltschö-
pfung gehabt hätte, daß die Menschen sich darin
sollten moralisch vervollkommnen können; so müßte
die Natur so eingerichtet seyn, daß sie selbst die
Entwickelung der Vernunft begünstigte und wirk-
lich hervorbrächte. Wir sehen aber fast allenthal-
ben, die Menschheit in der tiefsten Unwissenheit und
in dem finstersten Aberglauben. Betrachten Sie
diesen Globus Aristäus, (in dem er auf die Welt-
charte wies), und vergleichen Sie die Punkte, wo
sie aufgeklärte und vernünftige Völker finden, mit
den großen Strecken, wo Finsterniß, Barbarey und
Unwissenheit herrscht. Sondern Sie wiederum in
Europa, die Völker ab, die nicht viel weiter sind,
als die Hottentotten, und erwägen Sie, wie viele
einzelne Menschen es noch unter den so genann-
ten aufgeklärten Völkern gibt, die mit jenen auf
gleicher Stufe stehen; so werden Sie finden, daß
nicht der hunderttausendste Theil zum ordentlichen
Gebrauche seiner Vernunft gelangt.

Es ließe sich doch wohl denken, erwiederte
Aristäus, daß diese widrigen Zufälle auch mit der

Bestim-

Bestimmung jedes einzelnen bestehen könnten, wenn wir nur annehmen, daß die Natur alle Zeiten hindurch, den moralischen Wesen ihre Kräfte leihet, und daß also nichts daran gelegen ist, ob sie ihnen in diesem oder jenem Zeitpunkte viel oder wenig gibt. Denn wenn ich Ihnen auch gestehe, daß ich es nicht deutlich begreife, warum die Natur diese ungleiche Vertheilung der Lebensvortheile begünstiget; so werden Sie mir doch auch einräumen, daß für den Vortheil der Menschengattung durch eine solche Welteinrichtung vortreflich gesorgt ist. Denn gerade diese verschiedenen Grade der Kultur, auf welchen die verschiedenen Völker und Menschen stehen, ist das beste Mittel die Erkenntnisse der Menschen, als Gattung betrachtet, zu vermehren, und sie in ihrer Verstandesvervollkommnung immer weiter zu bringen. Daß dieses wirklich geschehen ist, lehrt auch die Geschichte augenscheinlich. Wenn es aber nöthig war, den Menschen selbst in den verschiedensten Lagen, und auf den verschiedensten Stufen der Kultur sehen zu lassen, um ihn zu kultiviren; so läßt sich eine solche Einrichtung der Natur sehr wohl, mit der Idee eines moralischen Weltschöpfers, und mit der moralischen Bestimmung eines jeden Individuums reimen. Denn erstlich, sind zur möglichen moralischen Kultur, nicht gerade große und viele Naturkräfte, nicht ein großer Geist, viele

Erkenntnisse ꝛc. nothwendig, und zweitens läßt es sich denken, daß ein Mensch in einer unendlichen Zeitreihe, noch Gelegenheit genug finden, und mit noch vielen andern Naturkräften zusammentreffen kann, seine Moralität zu entwickeln und zu vervollkommnen.

Also, rief **Kleanth** aus, immer wieder Hypotheſen, für eine Hypotheſe.

Ich will vors erste weiter nichts, **Kleanth**, sagte **Aristäus**, als Sie überzeugen, daß der angegebene Begriff von der Weltbestimmung sich nicht selbst widerspricht, daß er sich denken läßt, und daß ihr Einwurf: Ein einziges Uebel in der Welt widerspricht dem Begriffe einer gütigen Allmacht, verschwindet, so bald man annimmt, daß nicht Glückseligkeit, sondern moralische Kultur der Endzweck der Anstalten sey, welche wir in der Welt wahrnehmen.

Was denken Sie aber **Philarete**, fiel **Philo** ein, glauben Sie wohl, daß die Tugend an und für sich betrachtet, ein hinreichender Endzweck sey?

Es scheint mir, sagte diese, als ob ich die Tugend, nur immer als ein Mittel zu etwas andern, nemlich einen wünschenswürdigen Zustand, oder Glückseligkeit hervorzubringen, betrachte.

Gerade dieses glaube ich auch, sagte Philo, und es scheint daher sehr paradox, wenn Aristäus behaupten will, die moralische Kultur sey der letzte Zweck eines moralischen Weltschöpfers. Dieses heißt offenbar die Ordnung der Dinge umkehren, und das Mittel zum Zwecke machen.

Der Zweck des moralischen Willens, erwiederte Aristäus, ist ohne Zweifel, daß er das hervorbringe, was er will, und wenn ihm dieses gelingt; so ist er befriediget, und da die Uebereinstimmung der Begebenheiten mit unserm Willen Seligkeit oder Glückseligkeit heißt; so ist diese natürlicher Weise das letzte alles, und folglich auch des moralischen Wollens. So weit haben Sie Recht. Aber wenn Sie einen ganz moralischen Willen annehmen; so nehmen Sie zugleich an, daß er auch nur moralische Wünsche und Begierden habe, folglich, daß ein solches Wesen nichts glücklich machen könne, als was nach moralischen Gesetzen geschieht.

Alle gaben diesem Gedanken Beifall, und sagten, dieses könne nicht geleugnet werden.

Setzen Sie nun, fuhr er fort, daß ein allmächtiges, heiliges Wesen Urheber der Welt sey; so wird die Seligkeit desselben darin bestehen, daß es seinen heiligen Willen, ohne alle Hindernisse ausführt, daß es z. B. eine Welt schaft, die ganz und gar durch, und nach seinem heiligen Willen hervorgebracht ist.

Nach den angenommenen Begriffen, sagte Philo, vollkommen richtig. Das Gesetz wird in einem solchen Wesen die hinreichende hervorbringende Ursache der vollen Wirkung seyn, und so wird die Heiligkeit und Seligkeit vollkommen Eins seyn.

Von dem Wie? wollen wir nichts sagen Philo, erwiederte Aristäus. Denn wer mag sich einen Begriff von der Art der Wirksamkeit eines solchen Wesens machen, ohne sich in tausend Dunkelheiten zu verwickeln. Aber so viel ist gewiß, daß eine Welt, die einen heiligen und dabey allmächti-

gen

gen Schöpfer hat, dem Gesetze der Heiligkeit vollkommen angemessen seyn muß. Setzen Sie aber, unter den Produkten der Schöpfung, wären auch eingeschränkte vernünftige Wesen, wie etwa die Menschen. Glauben Sie wohl, daß diese aus der Erkenntniß, welche sie von einem geringen Theile des Weltganzen erlangen möchten, beurtheilen könnten, ob der Theil, den sie sehen, und das, was sie nicht erkennen, mit einem moralischen Weltplane übereinstimme oder nicht?

Ich glaube, nicht in allen Stücken, sagte Philo. Aber wenn diese eingeschränkten Wesen einen bestimmten nothwendigen moralischen Zweck erkenneten, der sich ihnen zeigen müßte; so würden sie wohl fähig seyn, zu beurtheilen, ob die wirklichen Anstalten sich mit ihm reimten oder nicht. Dieses ist der Fall in Ansehung der Glückseligkeit. Wenn die Glückseligkeit der Menschen wirklich ein moralischer Zweck ist; so muß er erreicht seyn. Nun ist er nicht erreicht, und es ist auch keine gegründete Hofnung da, daß er erreicht werde. Folglich ist es entweder kein moralischer Zweck, oder es ist keine hinreichende Ursache dazu da.

Aber wie nun, erwiederte Aristäus, wenn sich erweisen läßt, daß die Art der Glückseligkeit, welche wir hier in der Welt durch Erfahrung kennen, und die in Befriedigung der menschlichen Neigungen besteht, gar nicht die Glückseligkeit ist, welche den Gegenstand eines moralischen Willens ausmacht?

Sie wollen also leugnen, sagte Kleanth, daß ein Mensch, der sich aus allen Kräften bestrebt, die Menschen glücklich zu machen, und allgemeines Wohlseyn, so viel er kann, unter sie zu verbreiten, eine gute Denkungsart äußert?

Das nicht Kleanth, erwiederte Aristäus, Sie werden aber doch gestehen müssen, daß der Mensch nur alsdann eine tugendhafte Gesinnung beweisen würde, wenn er die allgemeine Glückseligkeit nach moralischen Gesetzen zu befördern strebt? daß folglich nicht die Absicht allein, sondern auch die Mittel, die er gebraucht, den Beweis seiner sittlichguten Denkart enthalten? — Aber ich zweifle nicht, daß wir am Ende hierin einerley Meinung seyn werden, wenn Sie mich nur aushören wollen.

Wenn ein heiliger Gott, endlichen freien Wesen Daseyn gibt; so kann man sich fast keinen andern Zweck dabey vorstellen, als daß sie ihre Freiheit wirksam beweisen, und ihre sittliche Vollkommenheit sich selbst erwerben, und immer mehr und mehr vermehren, und eben dadurch auch der moralischen Glückseligkeit näher rücken sollen. Denn so wie Gott selbst dadurch selig ist, daß alles, was er thut, mit seinem Willen übereinstimmt; so kann auch jedes eingeschränkte moralische Wesen sich nur dadurch, moralisches Wohlseyn erwerben, daß es selbst allein nach sittlichen Gesetzen handelt, und so, wenigstens alles von seiner Seite thut, um alles mit seinem guten Willen in Uebereinstimmung zu bringen. Ist ein solches Wesen überzeugt, daß ein Gott ist, folglich daß auch die Natur nach moralischen Gesetzen regiert wird; so wird sein moralischer Wille, auch mit der Natur zufrieden seyn, weil es doch moralischer Seits nichts wünschen kann, als daß alles sittlichen Gesetzen folgt, welches nach der Voraussetzung wirklich der Fall ist.

Hierbey ließe sich wohl denken, daß die Gottheit die Natur, auf eine solche Art mit den freien Wesen verbunden hätte, daß sie selbst das Mittel seyn müßte, wodurch der freien Willkühr Gelegenheit verschaft würde, ihre Güte zu entwickeln, zu

erhöhen und zu reinigen. Dieses würde auf eine sehr geschickte Art geschehen, wenn die Natur Begierden und Neigungen in einem solchen Wesen begründete, die nicht so wohl die moralische Bestimmung dieser Wesen seyn, als vielmehr nur dazu dienen sollten, die Natur mit dem freien Wesen in Gemeinschaft zu erhalten, und zugleich die moralische Kraft zu üben und zu stärken.

Die Betrachtung der menschlichen Natur erläutert diese Idee vollkommen. Die natürlichen Gefühle, Neigungen, Begierden in dem Menschen, dienen zu Erhaltung des Individuums und der Gattung. Ein allgemeines Streben nach Befriedigung ist unzertrennlich mit ihnen verknüpft, und sie haben einen nothwendigen Einfluß auf den Willen. Die Pflicht aber, gebietet, diese Begierden und Neigungen in Schranken zu halten, und sie nur unter sittlichen Bedingungen zu befriedigen, nemlich so weit, als ihre Befriedigung in die moralische Form paßt. Hierdurch wird der sittlichen Kraft ein großer Uebungsplatz angeboten. Sie kann sich dabey stärken und reinigen. Die Vernunft kann unmöglich die moralische Bestimmung des Menschen in die Befriedigung der sinnlichen Triebe setzen, da diese offenbar nur auf physische Zwecke gehen, wie Philo ganz richtig bemerkt hat.

Soll

Soll er eine moralische Bestimmung haben; so kann diese in nichts anderem bestehen, als darin, daß er streng seine Pflicht beobachtet, und nichts aus Freiheit will, als was mit den moralischen Gesetzen übereinstimmt. Wenn er nun gleich nicht weiß, was von Seiten der Natur zu einer völligen moralischen Harmonie gehört; so weiß er doch, was von Seiten seines Willens dabey nothwendig ist; und wenn er voraussetzt, daß die Natur von einem moralischen Wesen geschaffen ist; so muß er auch versichert seyn, daß alles, was darin geschiehet, mit dem heiligen Willen übereinstimmt. Da nun sein Wille, in wie fern er moralisch ist, mit dem heiligen Willen übereinkömmt; so muß er auch zufrieden seyn mit alle dem, was geschiehet, wenn es seinen natürlichen Neigungen noch so sehr widersprechen sollte.

Man muß gestehen, sagte **Philo**, daß die Idee, welche Sie so ausführlich aus einander setzen, **Aristäus**, viel Interessantes hat. Die Schwierigkeiten, welche das gewöhnliche System der Glückseligkeit treffen, werden dadurch vortreflich gehoben. Ich sehe eine Menge anderer Zweifel verschwinden, welche man denen machen könnte, welche die Tugend als bloße Form, zum letzten Endzwecke

machen. Da Sie die ganze Wirkung des moralischen Willens zum letzten Zwecke annehmen; so ist die moralische Seligkeit eine nothwendige Folge eines jeden guten Wesens in einer sittlichen Ordnung. Diese moralische Zufriedenheit kann aber erst durch den sittlichen Charakter selbst erzeugt werden, und sie ist nichts, was durch sinnliche Empfindungen wahrgenommen werden kann. Sie schieben die moralische Seligkeit in eine andere Welt hinaus. Das Elend auf der Erde kann ihr keinen Eintrag thun, unser irdisches Leben ist eine bloße Vorbereitung zu einem andern, ein Uebungsplatz für die Tugend. Wollte man ihnen einwenden, daß Schmerz und Elend nothwendiger Weise Unzufriedenheit mit seinem Zustande hervorbrächte; so würden Sie erwiedern können, daß dieses nur eine Unzufriedenheit des sinnlichen nicht des moralischen Willens wäre, daß der letztere selbst hierbey Gelegenheit finde, seine Stärke zu beweisen, und die Uebel mit Standhaftigkeit zu ertragen, und daß er, weil ihm sein Unglück eine Gelegenheit verschaffe, sich sittlich zu vervollkommnen, damit zufrieden seyn, und es dankbar gegen die Vorsehung dahin nehmen müsse.

Nach diesen Begriffen des Aristäus, setzte Kleanth mit ironischer Mine hinzu, müßte man

es

es also wohl gar für eine große Wohlthat ansehen, wenn einen recht viel Elend und Unglück beträfe, und man könnte gegen andere, keine verdienstlichere Handlung begehen, als sie in allerley Noth zu bringen, und sie auf alle Art zu peinigen, weil man ihnen dadurch die beste Gelegenheit verschafte, ihre Tugend zu vervollkommnen.

Ich weiß nicht, sagte Aristäus, ob es nicht von selbst einleuchtet, daß ein Mensch auf keine andere Weise zur sittlichen Ordnung etwas beitragen kann, als dadurch, daß er seine Pflicht thut, und alle seine Handlungen durch Begriffe bestimmt, in denen er seine Pflicht gewiß erkennt. Vorhin redete ich blos von der Möglichkeit, wie die wirkliche Natur mit der sittlichen Bestimmung des Menschen dennoch zusammenstimme. Ein Wesen, das eine Natur schafft, kann die Natur nach seinem Belieben einrichten, und wenn es ein vollkommner sittlicher Schöpfer ist; so wird er die Einrichtung derselben so getroffen haben, daß sie gewiß seinem Endzwecke gemäß ist. Endliche, eingeschränkte Wesen aber, können zwar solche Maximen wählen, die mit dem heiligen Willen des unendlichen Wesens zusammenstimmen, aber sie können nicht die Kräfte und Mittel zur Ausführung dieser Maximen anwenden,

welche er angewandt hat. Sie müssen also ihre Kräfte, ihren Einfluß, und ihre Rechte in der Welt kennen lernen, um die Gegenstände zu bestimmen, welche für sie unter die sittlichen Maximen passen. So kann es ein Zweck Gottes und der Menschen seyn, andere zu bessern; aber die Wege Gottes, diesen Zweck auszuführen, können und werden ganz andere seyn, als des Menschen Wege. Dieser wird seinen guten Willen dadurch beweisen, daß er diejenigen Mittel hierzu anwendet, die er mit den Begriffen der Gerechtigkeit reimen kann, und die er nach der Erfahrung als wahrscheinliche Ursachen seines Endzwecks kennen gelernt hat. Die irdische Glückseligkeit der Menschen ist der Gegenstand eines allgemeinen natürlichen Wunsches unter den Menschen. Sie ist ein Zweck, welcher unter gewissen Einschränkungen, neben der Tugend sehr gut bestehen kann. Da es nun unsre Pflicht erfodert, die Zwecke eines jeden Menschen, so viel es mit der Gerechtigkeit und dem allgemeinen Wohlwollen bestehen kann; so wird unsre Pflicht seyn, daß wir alles thun, was sich mit der Gerechtigkeit und mit unsern übrigen Pflichten verträgt, um andere Menschen glücklich zu machen.

Auf diese Art scheint es aber doch in der That, erwiederte **Kleanth**, als ob wir verpflichtet wären,

wären, der Natur, und da in dieser Gott wirkt, auch Gott entgegen zu arbeiten. Und Ihr System scheint sich hierdurch selbst zu widersprechen.

In der That, setzte Philo hinzu, Kleanths Einwurf hat etwas auf sich, und ich begreife kaum, wie Sie sich heraushelfen wollen.

Diese Schwierigkeit, sagte Aristäus, hat bey näherer Beleuchtung, doch nur ein scheinbares Gewicht. Habe ich denn behauptet, daß Gott allein das Unglück als Mittel zur Moralität Preis gebe? Kann nicht auch das Glück dazu dienen? Alle natürlichen Begebenheiten in der Welt, müssen als Ereignisse gedacht werden, wobey der Mensch seine Freiheit äußeren kann, und daß die Natur in allen ihren Veränderungen hierzu tauglich seyn soll, ist der allgemeine Weltplan. In Rücksicht auf Gott und dessen Endzweck betrachtet, hat also keine Begebenheit vor der andern einen Vorzug; alle sind zu seinem vortreflichen Plane gleich geschickt. Alles, was durch Naturkräfte geschehen kann, ist demselben gemäß. Wenn wir uns also in unsern sittlichen Handlungen nach dem richten sollten, was die Natur thut; so würden

wir am besten thun, sie nur ganz allein und ungehindert gehen zu lassen, oder auch alles zu thun, was uns gefällt. Denn ihren Lauf werden wir durch unsern Willen doch nimmermehr stören, da dieser selbst, in wie fern er in der Welt Veränderungen hervorbringt, mit zur Natur gehört.

Wenn wir aber moralisch handeln wollen, so haben wir gar nicht zu fragen, was die Natur thut, sondern welche unter den Veränderungen, die wir in ihr und durch sie bewirken können, wir nach einem allgemeinen Gesetze hervorbringen dürfen oder sollen. Nicht die Natur an und für sich betrachtet zu verbessern, ist der Zweck unsrer moralischen Handlungen. Dieses würde für uns etwas Unmögliches seyn; sondern diejenigen Zwecke, welche nach unsrer Vernunfteinsicht, die Gegenstände eines allgemeinen Willens seyn können, die unsrer Erkenntniß nach, mit dem vernünftigen Wollen aller zusammenstimmen. Dieses ist der moralische Zweck unsrer Handlungen. Und bey alle dem ist doch die Hauptsache nur, daß wir unsern guten Willen dabey offenbaren. Denn die Wirkung hätte eben so leicht, und vielleicht noch leichter auch durch andere Ursachen können hervorgebracht werden. Hieraus folgt aber nicht, daß die Wirkung unserer Handlungen uns etwas gleichgültiges

seyn

seyn solle. Denn wir können die Stärke unseres guten Willens allein daraus erkennen, daß wir alle Kräfte angestrengt haben, um den Gegenstand desselben hervorzubringen.

Ich verstehe nun Ihre Meinung Aristäus, sprach Philo. Sie ist in der That scharfsinnig und neu, und führt etwas frappantes bey sich. Ich sehe, daß Sie im Stande sind, die Idee, daß unsre Welt eine moralische Welt sey, auf alle Weise gegen den Vorwurf des Widerspruchs zu rechtfertigen. Auch die Idee der Freiheit besteht mit keinem System so gut, als mit dem Ihrigen. Moralische Wesen handeln nach demselben frey, und können gut oder böse seyn, ohne daß sie dadurch die Ordnung der Natur oder den Plan der Gottheit in derselben stören können. Alles ist schon so gepaßt und eingerichtet, daß keine freie Handlung dem Zwecke der Welt Abbruch thun kann, sondern alle ihn befördern müssen. Nur der böse oder gute Wille ist frey. Aber keiner kann außer sich etwas verändern, er kann sich nur an verschiedenen Veränderungen, die auch durch andere Ursachen möglich gewesen wären, zeigen, und so fällt alle Schuld und alles Verdienst nur auf das freie Wesen selbst zurück. Dieses erwirbt sich Verach-

tung oder Achtung blos durch die Maximen, nach denen es handelt. Das moralische Uebel wird auf diese Art, wie das physische, mit der Idee einer sittlichen Welt vereinbar. Jenes muß nothwendig möglich seyn, weil sonst Freiheit unmöglich wäre; aber der Böse thut blos seiner, keines andern Bestimmung Abbruch. Das physische Böse ist nur relatives Uebel, es kann zu sittlichen Zwecken gebraucht werden, und ist in so fern gut; verliehrt es diese Tauglichkeit; so kann es wegfallen. Alles vortreflich!

Sie werden enthusiastisch Philo, rief Kleanth, und fast sollte man glauben, Aristäus habe Ihren Skepticismus mit einem Mahle bey der Wurzel gefaßt.

Ich bin nur gerecht gegen Aristäus Ideen, Kleanth. Ich hoffe, es ist Ihnen so wenig als mir, um Streit und Uneinigkeit in so wichtigen Angelegenheiten zu thun, sondern nur um Wahrheit. Ich wünschte indessen nur, die Gründe, welche für die Wahrheit dieser Idee des Aristäus vorgebracht werden können, wären eben so einleuchtend, als ich sehe, daß sein Begriff von der Möglichkeit einer moralischen Welt mit der Betrachtung des Wirklichen ohne Widerspruch bestehen kann.

Die=

Diejenigen Philosophen, welche die Glückseligkeit der Lebendigen für den letzten Zweck der Schöpfung annehmen, und dieses aus der Erfahrung beweisen wollen, treffen nach meinem Bedünken in ihren Begriffen unüberwindliche Schwierigkeiten an, indem theils das wirkliche Elend in der Welt, theils die unzureichenden Anlagen und Vorbereitungen, welche die Natur für einen glücklichen Zustand getroffen, ihre Schlüsse auf immer schwächen, ja gänzlich vernichten werden. A priori aber kann ein solcher Beweis noch weniger gelingen, da erstlich Begriffe dieser Art auf nichts Festem ruhen, und zweitens die Erfahrung sie durch den Augenschein widerlegt.

Da **Aristäus** aber annimmt, daß moralische Kultur des Menschengeschlechts, letzter Zweck der Schöpfung eines moralischen höchsten Wesens sey, und daß moralische Glückseligkeit als Zustand der Uebereinstimmung unseres Willens mit allem was den moralischen Gesetzen gemäß ist, aus der Moralität selbst in einer sittlichen Ordnung nothwendig fließt; so versetzt er den Endzweck aller irdischen Begebenheiten in ein sittliches übersinnliches Reich, mit dem aber doch die Sinnenwelt zusammenhängt. Es ist genug, daß unsre Erfahrung von der Welt, sich mit der Idee der Möglichkeit einer

solchen Ordnung reimt. Und in diesem Betracht scheint mir seine Idee, von der logischen Seite, untadelhaft, weil das physische und moralische Uebel dabey nicht die geringste Schwierigkeit macht. Was sagen Sie dazu Cineas?

Meine Idee, sagte dieser, stimmt ganz mit den Begriffen des Aristäus zusammen, und wenn es geschienen hat, daß sie von der seinigen abweicht; so muß ich dieses blos meiner Ungeschicklichkeit anrechnen, sie so deutlich und bestimmt auszudrucken, wie es von unserm Freunde geschehen ist.

Wenn ich behauptete, fuhr er fort, daß Glückseligkeit der Endzweck der Schöpfung sey; so meinte ich nicht die irdische Glückseligkeit, welche aus Befriedigung sinnlicher Neigungen entspringt; sondern jene höhere moralische, welche mit tugendhaften Thaten verknüpft ist, und welche die moralische Gesinnung allein zur Quelle hat. Ich bin dem Aristäus Dank schuldig, daß er diese verschiedenen Arten der Glückseligkeit so gut geschieden und gezeigt hat, wie das zeitliche Elend dienen könne, den Menschen gut, und eben dadurch auch moralisch glücklich zu machen. Auch nach seinem System ist, so wie nach dem meinigen, Glückseligkeit der vernünf-

künftigen Wesen, nur, wie auch ich glaube, moralische Glückseligkeit, die letzte Bestimmung des Menschen.

Ich bin der Meinung, unterbrach ihn Aristäus, daß man hierbey zwey Fragen unterscheiden muß; nemlich: Welche Bestimmung soll sich der Mensch zu seiner letzten und höchsten machen? und welches wird in ihm das letzte seyn, oder was hat Gott für ihn, als das letzte bestimmt? Meine Antwort auf die erste Frage ist: Tugend. Denn diese hervorzubringen, hat der Mensch allein ganz in seiner Gewalt. Die Begebenheiten außer ihm hängen größtentheils von Kräften ab, über die er nicht gebieten kann. Wenn aber diese Begebenheiten durch Gott regiert werden; so geschehen sie einem moralischen Princip gemäß; folglich stimmen sie mit einem moralischen Willen überein; folglich befriedigen sie alle moralischen Wünsche, d. h. sie machen alle gute Wesen zufrieden und glücklich. Das letzte also, was Gott durch die sittliche Ordnung der Welt bewirkt, ist moralische Zufriedenheit oder Glückseligkeit in allen moralischen Geschöpfen, jedoch nur unter der Bedingung, daß sie selbst einen moralischguten Willen haben.

Diese Unterscheidung hebt alle Einwürfe, sagte Cineas, und ich nehme sie mit vollem Herzen an. Ich sehe nun, daß wir in den Begriffen alle einig sind. Philaretens Glaube lief auf dasselbe hinaus.

Aristäus hat vollkommen erklärt, was ich denke und für wahr halte, sagte diese. Ich glaube, daß jeder Mensch seine Pflicht thun, und das übrige der Vorsehung überlassen soll, und daß er sich durch kein Klügeln über die Folgen dessen, was er thut, von seiner Pflicht soll abhalten lassen. Ich bin gewiß überzeugt, daß die Vorsehung diese Folgen, obgleich auf uns unbekannte Weise so einrichten wird, daß der Mensch, der gut gehandelt hat, damit zufrieden, und also durch seine Tugend glücklich seyn wird.

Hier wären wir also durch unser ganzes philosophisches Raisonnement wieder dahin gekommen, sagte Kleanth, wohin uns schon längst der Katechismus versetzt hat.

Sie können, glaube ich, der Philosophie keine größere Lobrede halten, sprach Aristäus, als

wenn

wenn Sie sagen, daß das, was sie herausbringt, die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes sind. Denn wenn sie diese gehörig rechtfertiget und mit Gründen versieht; so denke ich, ist sie in ihrem ehrwürdigsten Geschäfte begriffen.

Richtig Aristäus! fiel Philo ein. Aber hier stoßen Sie eben auf den Punkt, welchen Sie noch schuldig sind, und auch wahrscheinlich immer schuldig bleiben werden. Sie haben den gemeinen Glauben vom Widerspruche befreiet; Sie haben gezeigt, daß sich die Idee einer sittlichen Ordnung annehmen läßt, ohne daß man sich dadurch widerspricht. Aber ist dieser Mangel des Widerspruchs in den Begriffen, etwa ein Grund, den Gegenstand derselben für wirklich zu halten. Die Vorstellungen, daß es Geister gebe, daß der Mond Bewohner habe ꝛc. widersprechen sich nicht, aber ist das, was sie aussagen, deshalb wahr? Sie müssen also einen andern Grund, als den bloßen Mangel des Widerspruchs anführen, wenn Sie beweisen wollen, daß Ihre Idee nicht ein bloßes Hirngespinst zum Gegenstande habe. Wo wollen Sie aber einen solchen Grund hernehmen?

Es ist wahr, hub Kleanth an, wenn sich irgend ein solider Grund fände, eine solche sittliche Ordnung der Dinge als wirklich anzunehmen; so würde man einem solchen Fürwahrhalten nicht vorwerfen können, daß man sich wiederspreche. Auch würden die Wünsche guter Menschen dadurch befriediget werden, und also einen solchen Glauben ergreifen. Ich selbst würde bereit seyn, dieses augenblicklich anzunehmen; so sehr ich bisher dagegen gewesen bin. Aber ohne hinreichende Gründe kann ich mich unmöglich entschließen zu glauben. Also gestehen Sie selbst Aristäus, daß Ihre Idee ein bloßer Gedanke ist, dem es an Haltung gänzlich fehlt, und von dem nie erwiesen werden kann, daß er ein Objekt habe?

Aber fiel Cineas ein, gelten denn meine vorhin angeführten Beweise nicht für diese Idee? Sie Philo und Kleanth haben meinen Beweis hauptsächlich aus dem Punkte bestritten, daß sein Gegenstand der Erfahrung widerspräche. Nun, nachdem Aristäus meinen Begriff deutlicher gemacht und berichtiget hat, sind Sie überzeugt, daß dieses nicht der Fall ist. Mein Beweis gewinnt also hierdurch seine ganze Kraft.

Mit

Mit diesem, sprach Aristäus, kommen wir schwerlich zum Ziele. Denn wie wollen wir aus dem, was geschiehet, aus der Erfahrung, auf eine der Erfahrung ganz unähnliche, ihr in vielen Stücken widerstreitende Ordnung schließen? Wie wollen wir aus der Herrschaft der Naturgesetze, welche wir deutlich wahrnehmen, auf die Herrschaft der Moralgesetze, die wir in der Erfahrung gar nicht wahrnehmen, und welche mit jener in keiner natürlichen Verknüpfung stehet, schließen?

Den Beweis a posteriori geben Sie also auf, Aristäus, sagte Philo, und das mit Recht. Ihr vorgebrachter Grund zeigt die Richtigkeit derselben auf das deutlichste. Noch habe ich diese nie so vollkommen erkannt, als nach Ihrer Auseinandersetzung der Begriffe.

Wirklich Aristäus, setzte Kleanth hinzu, Sie rüsten uns mit neuen Waffen. Ich wüßte nicht, welchem Physikotheologen ich nun nicht widerstehen wollte. Aber dennoch scheint es aus Ihrer Anhänglichkeit und Mühe, mit welcher Sie Ihre Idee auseinandergesetzt haben, daß Sie einen Beweis im Hinterhalte haben, womit Sie uns

zu

zu schlagen gedenken. Geben Sie Acht Philo, wir müssen noch ein Abentheuer a priori bestehen.

Nicht doch Kleanth, sagte Philo. Ich kenne Aristäus Grundsätze hierüber zu gut, als daß ich dieses fürchten sollte. Niemand ist ein größerer Gegner von Spekulationen über das Uebersinnliche, die aus bloßen Begriffen gezogen werden, als er. Was er aber für die Wahrheit seines Begriffs sagen will, weiß ich selbst nicht. Denn ich kenne nur zwey Wege, wie wir beweisen können, daß unser Begriff einen Gegenstand hat. Einmal, wenn wir seinen Gegenstand anschauen oder empfinden können, und dann, wenn gezeigt werden kann, daß die Möglichkeit und Existenz eines gewissen Dinges von einem andern abhängt.

Ich bin mit Ihnen vollkommen einig, sagte Aristäus, und halte in der That keinen Beweis des Satzes, daß ein Gott und eine Vorsehung sey, für möglich, weder a priori noch a posteriori.

Das heißt, sprach Kleanth, Sie erklären diese schönen Ideen für müßige Ideen, für fromme Wün-

Wünsche. Sie wollen sagen, es wäre gut, wenn dergleichen wäre, es wäre gut, wenn sich dergleichen erweisen ließe. Da aber dieses nicht ist; so bleibt die Vorstellung von einer gütigen Vorsehung eine bloße Idee. Es ist denkbar und vielleicht möglich, daß eine solche existirt und ihre Hand im Geheim in allem hat. Aber — wer kann es wissen? Folglich kann man es auch nicht glauben. Am besten, wenn man die ganze Sache dahin gestellt seyn läßt. Sie sehen Philo, Aristäus ist mit Ihnen vollkommen einig; und so oft ich Ihm auch widersprochen habe, und der Meinung gewesen bin, daß sich hierüber etwas müsse ausmachen lassen; so oft ich auch immer auf die Seite der Ungläubigen trat; so muß ich doch gestehen, daß ich bey dieser Philosophie des Aristäus unterliege, und ich thue gern mit ihm darauf Verzicht, irgend etwas hierüber ausmachen zu wollen. Ich halte mich an Ihre αποχη, und bescheide mich, nichts zu wissen, und nichts zu entscheiden.

So denke ich auch Kleanth, sagte Philo.'

Sehr gern möchte ich wissen, sprach Aristäus, was Philarete hierbey dächte, und ob sie durch Anhörung unsrer Gründe für die Suspension

alles Urtheilens über eine so schwierige Materie, eben so fest bestimmt worden wäre, wie es scheint, daß Sie es sind Kleanth und Philo.

Ich gestehe, sagte Philarete, daß mir die Gründe, wodurch man die Beweise für das Daseyn der Vorsehung bestreitet, sehr wichtig und vollkommen hinreichend scheinen, die Richtigkeit derselben darzuthun. Dennoch merke ich nicht im Mindesten, daß mein Glaube und mein Vertrauen auf Gott dadurch abnähme.

Sie haben also mit Hobbes ein ähnliches Schicksal, sagte Philo, der sich vor Gespenstern fürchtet, ob er gleich von der Richtigkeit derselben überzeugt war?

Sie meinen Philo, sagte sie, daß Gewohnheit und Erziehung meine Religion so fest gegründet haben, daß meine Vernunft sie nun nicht mehr ausrotten kann. Ich glaube dieses nicht Philo. Es scheint mir vielmehr, als ob meine Religion sehr wohl gegründet sey, aber daß nur Ihre Spekulationen den wahren Grund, worauf die Religion beruhet, noch nicht ausfindig gemacht haben.

Ein seltsamer Gedanke, rief Philo, den Ihnen schwerlich ein Philosoph wird gelten lassen. Eine Ueberzeugung, ein vernünftiger Glaube kann sich auf nichts stützen, als auf einen Beweis. Nun sind wir alle darüber einig, daß keine Art von Beweis für den Glauben an eine moralische Weltursache möglich ist. Also muß ein solcher Glaube auf Einbildungen und Vorurtheilen beruhen.

Mich dünkt doch Philo, sagte Aristäus, Sie schließen zu rasch, und verdammen den schönen Glauben der Philarete zu voreilig. Sollte es sich nicht der Mühe verlohnen, zu untersuchen, ob der Glaube an eine sittliche Ordnung und an eine über Alles waltende Vorsehung nicht irgend einen Grund haben könnte, welcher von der Vernunft gebilliget werden müßte, ob er gleich keine Erkenntniß des Gegenstandes der Religion wäre?

Ich will mich gern von Ihnen belehren lassen, Aristäus, erwiederte Philo. Aber ich müßte heucheln, wenn ich Ihnen nicht mein Mistrauen auf den Erfolg Ihres Unternehmens schon zum voraus gestehen wollte. Wenn ich Sie nicht kennete, würde ich Mystik ahnden. Doch hat man

nicht schon öfter gesehen, daß die scharfsinnigsten Philosophen in der Mystik und in dem Gefühl eine Ruhestätte gesucht haben?

Ich wenigstens, sagte **Kleanth**, sehe nicht, wozu eine bekannte Sache noch einer tiefen Untersuchung bedarf. Wir sehen und wissen ja, wie unsre Religion entsteht. Wie sorgfältig sind nicht Eltern, Lehrer und die ganze Gesellschaft darauf bedacht, den Kindern, selbst noch ehe sie sprechen können, ihre religiösen Vorurtheile einzuprägen! Die heilige ehrwürdige Mine der Lehrer, das Vertrauen auf die Weisheit unsrer Eltern, das furchtbare und schauerliche der Religionsideen selbst, die phantastischen Vorstellungen von Geistererscheinungen, Offenbarungen und dergleichen, nehmen von Jugend auf das Gemüth so ein, daß der vernünftigere Unterricht viel zu spät kömmt. Leute von starker Einbildungskraft und zarten Gefühl, dergleichen man am häufigsten bey dem zweiten Geschlechte antrift, die überdem keine anhaltende Mühe darauf verwenden, die Vernunftbegriffe aufzuklären, und die Quelle ihrer Vorurtheile wissenschaftlich zu untersuchen, werden sehr leicht von einer Idee fortgerissen, die noch obenein ihrer Eitelkeit schmeichelt, ihrer Handlungsweise und ihrer Person einen

gewissen Werth ertheilt, und wodurch sie sich einbilden können, daß sie über die ganze Natur erhöhet sind.

Nehmen Sie noch das Interesse hinzu, fiel Philo ein, welches der Staat dabey findet, die Religion aufrecht zu erhalten, und die Vorurtheile derselben von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen; so haben Sie alles, was Sie zum Verständniß des Ursprungs aller Religionen nöthig haben. Die Staaten fühlen sich allein nicht stark genug, ein unbändiges Volk zu regieren: die Stütze, welche ihnen daher die Religion anbot, mußte ihnen sehr willkommen seyn, und der große Vortheil, welchen sie sich davon versprechen konnten, mußte sie so gar auf die Erfindung einer Religion bringen, wenn sie keine antrafen. Denn was kann sich ein Regent besseres wünschen, als daß seine Unterthanen den moralischen Gesetzen gemäß handeln, und sich verbunden achten, die Gerechtigkeit und seine Gesetze selbst da zu beobachten, wo er sie nicht dazu zwingen kann? Hierzu dient aber die Furcht vor einem Gott, der alle Handlungen der Menschen sieht, und selbst das Innerste des Herzens durchdringt, und der das Böse ganz gewiß bestraft und das Gute belohnt, vortreflich. Die Politik hat daher von je her

alles gethan, um die Religion, wo sie nicht war, einzuführen, wo sie aber war, zu erhalten, und sie ihrem Zwecke gemäß einzurichten und zu verändern; diejenigen, welche sie bestritten, zu verfolgen und fürchterlichen Strafen Preis zu geben, die Irreligiösen mit verächtlichen Nahmen zu brandmarken, und den Priestern, welche ebenfalls das größte Interesse dabey finden, die Ketzer und Ungläubigen zu vertilgen, mit ihrer ganzen Macht beizustehen.

Ich leugne die Fakta, worauf Sie sich stützen, nicht ab, fiel Aristäus ein; ich weiß, daß Erziehung, Unterricht ꝛc. sehr viel dazu beitragen, die Religionslehren zu bestimmen, daß die Gewohnheit falschen Urtheilen eine große Festigkeit geben kann; ich weiß, daß die Politik die Religion sehr häufig zu ihrem Vortheile gebraucht, und es immer ihrem Interesse gemäß gefunden hat, die Religion mit ihrer Macht zu unterstützen. Ich leugne aber, daß Erziehung, Beispiele, Unterricht, Gewohnheit, und wie die subjektiven Ursachen alle heißen mögen, hinreichen, die Religion überhaupt und im Allgemeinen zu erzeugen, und daß die Künste der Politik sie würden haben erhalten können, wenn nicht noch etwas anders in dem Wesen der menschlichen Natur läge, das eine weit treibendere und sicherere

Ursache

Ursache des Religionsglaubens ist, als alle zufälligen Verhältnisse, in welche der Mensch je versetzt werden kann.

Ihre Bemerkung, Aristäus, erwiederte Philo, ist so scharfsinnig, als richtig. Freilich muß ein natürliches Treiben in dem Menschen zur Religion seyn. Freilich muß ein natürliches Bedürfniß dem Menschen die Religion so willkommen machen, und ihren Lehren den Weg in das menschliche Herz eröfnen. Es ist mir immer sehr seicht vorgekommen, wenn ich gelesen habe, wie einige französische Philosophen die ganze Religion zu einer Sache der bloßen Willkühr machen wollten, und wie sie meinten, daß alles nur auf Erziehung und Unterricht und auf die Lehrer selbst ankomme. Möchten sich noch so viele vereinigen, den Menschen etwas weiß zu machen, was entweder der sinnlichen Erfahrung widerspricht, oder wozu gar keine Anlage, keine Neigung in ihnen liegt, es für wahr zu halten; nimmermehr wird man sie so allgemein überreden können, wie dieses bey der Religion der Fall ist.

Aber Aristäus, der innere Grund des allgemeinen Hanges der Menschen zu einem religiösen Glauben, ist, wie mich deucht, nicht sehr versteckt.

Einmal treibt die Vernunft die Menschen von Natur an, Gründe von dem, was ihre Sinne sehen, zu suchen. Aber in der Natur sind die Ursachen versteckt. Behutsamkeit und Mühe ist nicht die Sache des Menschen, welcher erst anfängt zu denken. Er kennt sich, seine Gedanken und Begriffe, seinen Verstand und seine Willkühr, als eine Ursache vieler künstlichen Veränderungen; was ist natürlicher, als der Gedanke, daß ähnliche Wesen die Ursachen aller äußeren Veränderungen, und am Ende ein großes mächtiges verständiges Wesen die Ursache des ganzen Weltbaues sey. Eine solche Idee ist nicht nur sehr natürlich, sondern auch bequem für die Vernunft, weil sie dadurch alles verstehen, und alles erklären zu können glaubt. Es ist also, der allen vernünftigen Wesen natürliche, Hang zur Analogie, welcher zuerst die Natur mit Geistern und Göttern versieht, und die Unwissenheit dessen, was dazu gehört, das Daseyn solcher Dinge zu beweisen, verschaft diesen Hirngespinsten Glauben, den dann Priester und Politiker ihrem Interesse gemäß bestimmen und bestärken.

Diese innere Triebfeder der Religion würde jedoch nicht so lange aushalten, als wir dieses Phänomen wirklich sehen. Denn jemehr der Mensch die Natur kennen lernt, und je weiter sich seine

Ver=

Vernunft ausbildet, desto mehr sieht er die Richtigkeit seiner erdichteten Ursachen ein, und die Geister und Götter verschwinden daher allmählich gänzlich aus der Natur, und werden, gleichsam nur noch zum Staat, über die Natur hinaus, gesetzt, wo sie wenigstens in der Naturlehre ganz müßig sind, indem diese verbietet, irgend einen Gebrauch von ihnen zu machen.

Aber es ist noch eine andere Ursache in dem Menschen, welche die Stelle der ersteren vertritt, so bald ihn das Bedürfniß nicht mehr treibt, Erklärungen der Naturerscheinungen in den Göttern zu suchen: eine innere Ursache, welche viel länger bleibt, und das menschliche Geschlecht nie verläßt, ein Bedürfniß, das auch in nichts anderem Befriedigung zu finden scheint, als in dem Glauben an Gott und eine Vorsehung.

Dieses Bedürfniß besteht nemlich in der Sehnsucht nach Glückseligkeit. Glückseligkeit, innere Zufriedenheit, ist das allgemeine Ziel des natürlichen Bestrebens der Menschen. Aber der Mensch ist zu schwach, sich dieselbe selbst zu verschaffen. In diesem Leben erreicht sie unter Tausenden nicht einer. Natur und Vernunft scheinen sich vereinigt zu haben, um unserm Heishunger alle mögliche

Hinderniſſe in den Weg zu legen. Welches wird in dieſem Zuſtande der Verzweiflung ein willkommnerer Tröſter ſeyn, als wer uns verſpricht, daß unſer Wunſch erfüllt werden wird! Was iſt alſo natürlicher, als daß unſre Phantaſie, die ſo gern die ungewiſſe Zukunft ausmahlt, ſich einen Zuſtand erdichtet, in welchem es, aller anſcheinenden Schwierigkeiten ungeachtet, dennoch möglich iſt, unſern Wunſch zu erreichen. Wir wiſſen ja, daß der Menſch, da, wo er im Finſtern tappt, nur allzuſehr geneigt iſt, das zu glauben, was er wünſcht, und es iſt alſo nichts natürlicher, als die Phantaſie von einem ſolchen Zuſtande, wo es uns beſſer gehen wird, als hier, für gewiſſe oder wahrſcheinliche Erkenntniß zu halten. Und wer wird einen ſolchen Zuſtand beſſer zubereiten und einrichten können, als ein Weſen, das uns an Denkart ähnlich, nur an Macht und Weisheit weit erhabner iſt? So iſt ein Gott fertig. Die Entwickelung der Erkenntniß unſrer Pflichten, wird auch auf ein ſolches Weſen übergetragen. Es wird zu einem moraliſchen, heiligen Weſen, zu einem gerechten Richter ꝛc. gemacht, alles wie wir es nach unſrer moraliſchen Vernunft wünſchen möchten, daß es ſey. Aber alles iſt Phantom, alles leerer Traum, Hirngeſpinnſte unſrer Phantaſie, die zwar ſehr natürlich, aber darum nicht minder Hirnge-

spinnste sind. Natürliche Täuschungen sind auch Täuschungen.

Alles mir, wie aus der Seele gelesen, Philo, sprach Kleanth. Wenn ich aufrichtig seyn soll; so muß ich gestehen, daß mich mitten in meinen Spekulationen, wodurch ich mich von der Richtigkeit aller Religion zu überzeugen suche, dennoch oft ein Religionsglaube anwandelt, und daß mich oft ein inneres unnennbares Gefühl ergreift, welches mir das Gegentheil von dem zu glauben befiehlt, was ich einzusehen meine. Ihre Gedanken erklären mir dieses Phänomen vollkommen. Ich habe dieses nie so deutlich gedacht, als jetzt durch Ihre Hülfe.

Auch ich Kleanth, erwiederte Philo, bin von dieser menschlichen Schwachheit nicht frey. Wenn ich so sehe, wie der Rechtschaffene leidet, und der Schurke vom Glücke begünstiget wird, dann bin ich immer geneigt zu glauben, es müsse wohl einmal anders werden. Wenn ich so das Leben und Weben der ganzen Natur betrachte, das Arbeiten der Elemente, und ich sehe, wie daraus etwas Schönes und Zweckmäßiges entspringt; wenn ich die

zärt-

zärtliche Sorgfalt bemerke, mit welcher in der Natur für die kleinste Gattung der Gewürme, so wie für die edelsten Geschöpfe gesorgt ist; so durchdringt mich ein entzückendes Gefühl; gerührt bis zu Thränen vergesse ich mich, und will mich dem gütigen Wesen nähern, das alles so herrlich gemacht hat, und meine spekulative Vernunft hat in einer solchen Stunde nicht Muth, den heiligen Schauer zu stören. Aber, dennoch Kleanth, weiß ich, daß auch ich getäuscht werde. Ich betrachte diese Gefühle als eine Art des wehmüthigen Vergnügens, das unsre Seele zu edeln Thaten fähig macht, das aber selbst blos ein blindes Maschinenwerk der Natur ist.

O Philo, O Kleanth! hub Aristäus voll Rührung an. Es ist die Tugend, welche diesen Glauben in ihnen, wider Ihren Willen hervortreibt. Vorurtheile und sinnliche Bedürfnisse, erzeugen einen ganz andern Glauben, als den Glauben an eine sittliche Ordnung der Dinge. Dieser hat seinen Ursprung allein in der Moralität des Menschen. Und wie? sollte eine so schöne Macht Sie gänzlich täuschen? Lassen Sie ohne Vorurtheile uns diesen Punkt genauer untersuchen. Wenn die Tugend, dieses edelste was unsre Natur hat, die

Reli-

Religion selbst hervorbrächte, würden Sie diesem Zeugen nicht wenigstens eben so viel glauben, als Ihren Sinnen?

Ich verstehe Sie nicht ganz Aristäus, sprach Philo. Aber erklären Sie sich ausführlicher.

Aristäus fuhr also fort: Ich kann bey Ihnen voraussetzen, daß Sie mit mir, die Verpflichtung des Sittengesetzes anerkennen. Und wer muß es nicht im Herzen, wenn er es auch in Worten ableugnet! Eine innere, sehr vernehmliche und deutliche Stimme, ruft uns zu, daß wir so handeln sollen, als ob diese Welt durchgängig moralischen Gesetzen unterworfen wäre. Wir sollen die Befolgung der Pflicht über alles setzen, was wir sonst in der Welt erreichen können, und ihr selbst unser Wohl und Weh und unser Leben aufopfern. Diese Stimme der Pflicht, welche ursprünglich gewiß ist, und gegen welche daher gar kein Zweifel statt findet, sagt uns zugleich, daß wir freie Wesen sind. Denn ohne Freiheit läßt sich keine Verbindlichkeit der Pflicht zu gehorchen, denken. Indem wir uns aber für freie Wesen halten, setzen wir zugleich etwas, das von allem, was sinnlich erkennbar ist, und was Natur heißt, verschieden

und ganz anderen Gesetzen unterworfen ist, als die Natur. Wir fühlen uns durch diese Freiheit als erhaben über die ganze Natur, wir urtheilen, daß wir übersinnliche Wesen sind, nach deren Gesetzen die Natur uns dienen und unterworfen seyn soll. So sollen wir nach dem moralischen Gesetze die Natur behandeln. Alle äußeren und inneren Naturkräfte, sollen wir den moralischen Wesen unterordnen. Nur sie sollen wir als das absolute und letzte betrachten, unsre Freiheit durch diese Betrachtung einschränken, und alle unsre Handlungen dadurch bestimmen.

Wir sind also innerlich, durch das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes genöthiget, die freien Wesen, wenigstens im Handeln (praktisch) für das Höchste in der ganzen Natur gelten zu lassen, alle physischen Vortheile und Kräfte für geringer zu halten, als das Moralische. Die Achtung unsrer Selbst, unsre ganze Werthbestimmung hängt davon ab. Wir können dieses praktische Urtheil, diese Handlungsweise nicht aufgeben; das Sittengesetz befiehlt sie uns, und dieses ist eben so gewiß in dem Wesen des Menschen gegründet, als die Gesetze, wornach unser Verstand die Gegenstände erkennt.

Was hindert uns denn aber, das für wahr zu halten, was uns im Handeln vorauszusetzen so nothwendig ist! Ist nicht das Sittengesetz etwas Ursprüngliches und Wesentliches in dem Menschen? Müssen wir ihm nicht eben so viel trauen, als unsern erkennenden Kräften? Nun erklärt mich das Sittengesetz für frei, und ich glaube, daß ich frei bin, ob ich gleich im Anschauen (theoretisch) die Freiheit nicht erkenne. Nun erklärt das Sittengesetz mich und alle freie Wesen für etwas Absolutes, für etwas Uebersinnliches, dem die Sinnenwelt mit ihren Kräfte dienen, und ihm Gelegenheit geben soll, sich zu äußeren. Was hindert mich, dieser Stimme des Sittengesetzes, das mir mehr werth ist, als alles in der Welt, Glauben beizumessen, und dafür zu halten, daß dieses auch die wahre, wirkliche Ordnung der Dinge sey? Meine sittliche Vernunft will, ich soll im Handeln so verfahren, als ob den Dingen eine moralische Ordnung zum Grunde läge. Ich kann mir aber unmöglich einbilden, daß sie mich so täuschen, und gebieten sollte, nach einer falschen, ganz ungegründeten Idee zu verfahren. Ich halte also, im Vertrauen auf sie, diese Idee einer sittlichen Ordnung, so wie alles, was daraus folgt, für wahr. Ich glaube folglich an den hinreichenden Grund dieser Ordnung, d. i. an Gott und die durch ihn nothwendige Vorsehung. Der

Grund

Grund meines Glaubens ist nicht die Erkenntniß der äußeren oder inneren sinnlichen Erscheinungen, Natur genannt, sondern allein das moralische Gesetz in mir. Dieses bringt die Religion durch sich selbst hervor, und gründet sie immer tiefer und tiefer, je wirksamer es in dem Menschen wird.

Auch Sie Philo und Kleanth haben, wie Sie selbst gestehen, diesen Glauben. Weil sie aber der Meinung waren, daß ein solches Fürwahrhalten nur durch theoretische Erkenntniß der Dinge nur durch Physik oder Metaphysik begründet werden könnte; so wollen Sie ihn für Täuschung und Schwäche Ihrer Natur erklären.

Aber siehe, hier ist eine andere Quelle des Fürwahrhaltens im Handeln, nemlich die sittliche Vernunft, an die Sie gar nicht gedacht haben. Ich räume Ihnen ein, daß unsre, die Dinge bestimmende und erkennende (spekulative) Vernunft, nie zur Erkenntniß eines übersinnlichen Grundes gelangen kann. Alle ihre Beweise müssen daher seicht seyn, und daher der wahren religiösen Ueberzeugung mehr Schaden, als Vortheil bringen. Aber Sie werden auch gestehen, daß es unmöglich ist, das Gegentheil dessen, was die moralische Religion

voraus-

voraussetzt, zu beweisen. Weder in unsern Begriffen von den Dingen überhaupt, noch von den besonderen Gegenständen, ist ein Grund enthalten, woraus sich auf etwas Uebersinnliches oder dessen Beschaffenheit schließen ließe. Das praktische Vermögen in uns, ist der einzige, aber auch ein sicherer hinreichender Grund, etwas vorauszusetzen, was wir sonst weder durch Begriffe, noch durch Anschauungen erkennen könnten. Der Grund der Religion, ist also die Moral. Diese schaft meinem Begriffe einer sittlichen Ordnung Realität, und erzeugt in mir einen festen Glauben davon, den keine spekulativen Raisonnements ausrotten können, selbst bey denen nicht, die sich des Grundes ihres Glaubens nicht bewußt sind.

Was Sie sagen Aristäus, sprach Philo, ist mir neu, und scheint mir des Nachdenkens werth. Ich sehe, Sie entwafnen durch Ihre Ideen eine große Menge Gegner der Religion. Alles, was gegen die metaphysische und physische Theologie gesagt ist, paßt nicht auf Sie. Sie wollen die Religion, wie ich glaube, auf einen subjektiven Grund bauen, der doch zugleich die Stelle eines objektiven vertreten soll, weil er der menschlichen Natur gemein ist, und weil ihn die Vernunft selbst für einen

hinreichenden Grund des Fürwahrhaltens erkennen soll. Ihr Grund ist von den subjektiven Gründen der Religion, dergleichen Ansehen, Beispiel, Erziehung, Gewohnheit, Neigung ꝛc. ist, ganz verschieden. Denn so bald die Vernunft bemerkt, daß ein Fürwahrhalten auf nichts weiter, als auf diesen Umständen beruhet, muß sie es verwerfen, und erkennt ihren Glauben als bloße Täuschung. Ihr Princip aber mag immer von der Vernunft erkannt werden, das Fürwahrhalten wird dadurch nur noch mehr gerechtfertiget.

Sie urtheilen vollkommen richtig **Philo**, erwiederte **Aristäus**. Ich erreiche durch mein Princip alle Vortheile, welche man nur immer in einer so wichtigen Sache, als die Religion ist, wünschen kann. Erstlich wird die Religion von einer Eigenschaft in der menschlichen Natur hervorgetrieben, welche ganz allgemein ist. Dieses ist ihr moralisches Wesen. Um sich seiner Pflichten und seiner Verbindlichkeiten bewußt zu werden, dazu gehört wenig künstliche Kultur. Alle Menschen gelangen dazu, so bald sie in gesellschaftliche Verhältnisse gerathen. Auf diesem Stamme wächst nun der Religionsglaube von selbst, und entwickelt sich, ohne daß sich die Menschen die Gründe davon vorstellen.

stellen. Also wirklich entspringt er subjektiv, ohne Einsicht der Vernunft, blos die Moralität treibt ihn hervor, und er offenbart sich in gemeinen Urtheilen. Die Religion ist also da, ehe man ihre Gründe erkennt, und erhält sich ohne Erkenntniß ihrer Gründe immer fort in dem menschlichen Gemüthe. Das spekulative Nachdenken des Menschen findet nun auch den religiösen Glauben, untersucht ihn, und forscht nach den Gründen desselben, wie bey jedem andern Fürwahrhalten unter den übrigen Erkenntnissen der Dinge. Man bildet sich ein, diese Gründe bald in reinen, bald in Erfahrungsbegriffen gefunden zu haben, und so entstehen vermeinte metaphysische und physische Beweise. Die Richtigkeit derselben wird von andern scharfsinnigen Köpfen aufgedeckt, und weil man der Meinung ist, daß zu allem Fürwahrhalten objektive Einsicht in die Dinge, die man für wahrhalten will, erfodert wird; so wird die ganze Religion verworfen, und für ein Produkt solcher subjektiven Ursachen erklärt, die blos täuschen können. Wenn man aber nicht blos seiner Eigenliebe folgt; so wird man bald finden, daß alle jene subjektiven Ursachen die Religion nicht hinreichend erklären.

Nun entdeckt sich aber bey sorgfältigerer Betrachtung, unter den subjektiven Dingen, welche

man als Ursachen der Religion ansehen könnte, auch eines, das dadurch, daß es die Vernunft als Ursache entdeckt, seine Wirkung nicht verliehrt, so, daß der durch dasselbe hervorgebrachte Glaube für eben so gültig erkannt wird, als wäre er durch Erkenntniß seiner Objekte erzeugt, weil das Sittengesetz wirklich für den Menschen, der darauf hält, ein hinreichender Grund ist, den Gegenstand desselben, und die Ordnung, welche in ihm und durch dasselbe vorausgesetzt wird, bey allen seinen Handlungen für wahr zu halten. Es kann dieses blos der Fall seyn, bey einem übersinnlichen Gegenstande, dessen Seyn oder Nichtseyn bey aller Erweiterung der theoretischen Erkenntnisse problematisch bleibt, und der seiner Natur nach, von uns weder durch Anschauung, noch durch Begriffe erreicht werden kann. Für ein solches Ding kann es also kein theoretisches objektives Fürwahrhalten geben, d. h. kein solches, daß sich auf die Vorstellung des Objektes selbst gründete. Dennoch ist in Ansehung dieser Dinge ein praktisches Fürwahrhalten möglich, d. h. ein solches, welches durch das praktische oder sittliche Gesetz erzeugt wird, das in sich unbezweifelt ist, und die Möglichkeit des höchsten Guts, folglich auch die Bedingungen desselben voraussetzt. Man nimmt im Handel und Wandel das höchste Gut, und was damit zusammenhängt, für wahr an.

Ich

Ich glaube also an das höchste Gut, an Gott, und die durch ihn nothwendige Vorsehung, weil in dem Sittengesetze diese Voraussetzung liegt, und weil ich auf das Sittliche in mir wenigstens ein eben so großes Vertrauen setze, als auf meine Sinne und auf meine durch die Empfindungen gewirkte Erkenntniß.

Ihr religiöser Glaube, sagte **Cineas**, ist also doch nur etwas Subjektives?

Recht, erwiederte **Aristäus**, d. h. er beruhet nicht auf Anschauung seines Gegenstandes oder auf der Erkenntniß seines ursachlichen Zusammenhanges mit Anschauungen; sondern eine Eigenschaft des Subjekts bringt ihn hervor, aber er darf sich nicht scheuen, sich in dieser seiner eigenthümlichen Gestalt zu zeigen, und kann dadurch, daß man seine Ursache offenbaret, nicht für Schein erklärt werden.

Man muß einräumen, sagte **Cineas**, daß der Zusammenhang der Vorstellungen mit der Religion, welchen Sie anführen, etwas eigenthümliches hat. Ein solches Fürwahrhalten würde von ganz besonderer Art seyn. Es würde nicht, wie

das physische, psychologische und mathematische auf die Vorstellung der Objekte folgen, sondern das Gemüth würde die Vorstellung derselben erst erzeugen, uud mit derselben würde zugleich der Glaube an ihre Realität entstehen, ohne daß doch Leidenschaften, Begierden, Erziehung, Ansehen anderer und dergleichen daran Theil hätte.

Nun glaube ich, muß man Ihnen so viel einräumen, daß allerdings, die moralische Gemüthsstimmung, nebst dem festen Vertrauen auf die Wahrheit der Pflicht, dem Glauben an Gott sehr günstig ist, und den Menschen sehr geneigt macht, die hohe Wahrscheinlichkeit der von mir oorhin angeführten Gründe anzuerkennen, so wie umgekehrt eine unsittliche Denkart der Wirkung der physikotheologischen Gründe leicht Abbruch thut. Aber ich glaube nicht, daß ihr Grund allein und für sich hinreichend ist, eine feste Ueberzeugung zu begründen. So könnten wir uns also vielleicht vereinigen. Kleanth und Philo behaupten, die physikotheologischen Beweisgründe taugten gar nichts, und Sie schienen ihnen beizutreten. Sie wollen dagegen einem moralischen subjektiven Grunde die Verursachung aller wahren Religion zuschreiben. Vielleicht kömmt also der Religionsglaube dadurch zu Stande, daß die Moralität den Menschen dazu geneigt

neigt macht, und daß dann die wahrscheinlichen Gründe, welche die Betrachtung der Natur darbietet, ihn desto sicherer bewirken. Denn Sie müssen doch gestehen Aristäus, daß die Mittheilung Ihrer Gründe für den Religionsglauben nimmermehr einen Ungläubigen belehren wird?

Vollkommen bekenne ich dieses, erwiederte Aristäus. Wir können in anderen durch Mittheilung unsrer Gründe, blos alsdann sicher einen gleichen Grad von Ueberzeugung hervorbringen, wenn derselbe ganz und gar durch die Vorstellung des Objekts bestimmt und erzeugt wird. In diesem Falle bringen dieselben Vorstellungen, auch denselben Grad des Fürwahrhaltens hervor. Der Fall ist aber anders, wenn das Fürwahrhalten von der Gemüthsstimmung des Subjekts, es sey nun zum Theil oder ganz, abhängt. Denn in diesem Falle wird mein Fürwahrhalten in dem andern nicht durch die Mittheilung der Vorstellung meiner Gründe, sondern nur durch die Mittheilung meiner Gemüthsstimmung, in ihm entstehen können. Ich werde mich aber leicht bescheiden, daß es mir nicht immer möglich ist, dem andern auch diejenige subjektive Beschaffenheit mitzutheilen, woraus das Fürwahrhalten entspringt.

Ihre Distinktion ist vollkommen richtig, Aristäus, sagte Philo. Ein Redner wird das Volk zu einer That durch seine Scheingründe nicht anders bewegen, als wenn er die versammelten Glieder alle mit gleichem Enthusiasmus zu erfüllen, und sie in gleiche Gemüthsverfassung zu bringen weiß. Die Religionslehren von dem Fegefeuer, den Engeln, der stellvertretenden Versöhnung ꝛc. werden von Niemanden geglaubt, als von dem, welcher durch gewisse Vorurtheile, Erziehung, Gewohnheit ꝛc. dazu vorbereitet ist. Um jemanden von den physischen und mathematischen Wahrheiten zu überzeugen, bedarf es dieser Vorbereitungen nicht. Er darf nur meine Gründe fassen, und er ist von der Sache eben so überzeugt, als ich es bin.

Aber ich bitte Sie Philo, unterbrach ihn Aristäus, bemerken Sie den großen Unterschied zwischen dem subjektiven Fürwahrhalten der moralischen Religion, und der bloßen Ueberredung, welche Sie im Sinne haben. Die Ueberredung muß vor der Vernunft verschwinden, so bald die Kunstgriffe, oder die andern Ursachen, welche den Gründen einen Schein der Wahrheit geliehen haben, entdeckt werden. Die Religion, welche auf einer solchen Ueberredung beruhet, vergeht, so bald man

entdeckt, daß sie blos durch das Ansehen der Priester, durch Vorurtheile der Nation, durch Erziehung und dergleichen hervorgebracht ist. Denn alle diese Umstände werden von der Vernunft für gar keine ächten Gründe des Fürwahrhaltens erkannt, und wenn sich der Mensch aus Gewohnheit ja nicht davon losmachen kann; so wird der Ueberrest für eine bloße Illusion erkannt, welche auf das Urtheil keinen Einfluß haben darf.

Der moralische Glaube an eine sittliche Ordnung aber, und was damit zusammenhängt, ist eine subjektive Ueberzeugung von ganz anderer Art, und hat das eigne, daß sie ihre Gültigkeit durch die strengste Untersuchung der Vernunft nicht verliehrt. Denn hier entspringt das Fürwahrhalten einer sittlichen Ordnung, nicht etwa aus einer zufälligen, durch äußere Verhältnisse entstandenen Neigung, die gewissen schwachen Gründen einen Schein der Wahrheit verliehe, sondern aus einer wesentlichen Eigenschaft des Subjekts, wovon sich dieses weder losreißen kann noch soll, nemlich aus dem Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, in welchem die Idee einer moralischen Ordnung zugleich gedacht und die Möglichkeit und Realität ihres Objekts vorausgesetzt wird. Nun aber erkennt die Vernunft, daß von der Ausübung des Sittenge-

setzes die ganze Würde der Menschheit abhängt, und die Wahrheit desselben wird als ursprünglich gewiß erkannt. Indem nun der Mensch nach diesem Gesetze verfährt, handelt er immer unter der Voraussetzung einer sittlichen Ordnung, und glaubt also im Handeln daran, und die spekulative Vernunft, kann dagegen nichts einwenden, weil sie in dem Gebiete, wo die sittliche Vernunft etwas voraussetzt, gar keine Stimme hat; sie muß vielmehr hier der sittlichen Vernunft allein trauen, da sie ihr Recht, im übersinnlichen Gebiete etwas zu bestimmen, durch das Sittengesetz begründet.

Allein zur Hervorbringung des moralischen Religionsglaubens hilft nicht das Erkennen dieses Zusammenhanges, sondern ein Mensch, welcher ihn in sich selbst erzeugen will, muß moralisch gut seyn; und je stärker der Grad der moralischen Güte in einem Menschen ist, desto stärker und fester wird die wahre Religion in ihm. Dadurch, daß der Mensch sittlich gut handelt, beweiset er, daß er praktisch eine sittliche Ordnung voraussetzt, also an Freiheit, Vorsehung und Unsterblichkeit glaubt, er mag diese Sätze in der Theorie bestreiten, wie er will. Er kennt sodann sein Innerstes selbst nicht, und macht eine falsche Auslegung davon.

Warlich Aristäus, sprach Cineas lächelnd, nach Ihren Grundsätzen wäre es möglich, daß der Atheist Kleanth und der Skoptiker Philo, die frömmsten Männer im Lande wären, ungeachtet sie selbst kein Wort davon wissen.

Das ist auch meine ernstliche Meinung, erwiederte Aristäus. Die Vortreflichkeit des Charakters dieser Männer bürgt mir für ihre Religion. Daß beide sie bekämpfen, und daß sie sich so mächtig Ihren Gründen, so wie allen spekulativen Beweisen für die Religion widersetzen, kommt daher, daß ihre scharfsinnige Vernunft, Beweise, die sie nicht für solche erkennen können, nicht wollen gelten lassen, und deshalb beweisen sie Ihnen aus ähnlichen, gleichwichtigen Gründen das Gegentheil. Aber ich bin fest versichert, daß sie von diesem Gegentheil innig gar nicht überzeugt sind; das Widerspiel gilt blos Ihren Gründen. Wenn es möglich wäre, die Sache zu entscheiden, und Philo oder Kleanth sollten für Ihre Meinung wetten; so glaube ich, daß sie nicht das kleinste Gut aufs Spiel für ihre Meinung setzen würden; Sie aber würden für die Ihrige alles wagen. Dieses ist aber kein Beweis für die Güte Ihrer vorgebrachten Gründe, sondern für die Stärke Ihres Glaubens,

der

der aber Ihnen unbewußt, durch ganz etwas anderes erzeugt ist, als Sie selbst denken, und der im Grunde auch in Kleanths und Philo's Brust liegt, den sie aber sich nicht zu rechtfertigen getrauen, weil sie in der irrigen Meinung sind, jeder Glaube müsse durch spekulative Gründe gerechtfertiget werden. Unterdessen ist ihre gute Natur besser, als ihre grübelnde Vernunft, und unterhält in ihrem Herzen die Religion immerfort wirksam, die ihr Kopf ableugnet. Ist es mir gelungen, sie zu überzeugen, daß ihr Kopf in diesen Sachen nichts erkennen kann, daß ihm nichts übrig gelassen ist, als das Herz zu erforschen, und die Begriffe der Religion zu prüfen, ob sie auch wirklich rein moralisch sind; so hoffe ich auch bald ihren Verstand zur Vertheidigung der Religion zu bestimmen, von welcher sie im Herzen schon lange Freunde gewesen sind.

Sie gehen nicht ganz ehrlich zu Werke Aristäus, sagte Philo. Denn Sie suchen uns zu bestechen. Indessen gestehe ich Ihnen offenherzig, daß Sie meinen Gedankenlauf sehr in Unordnung gebracht, und mich fast ganz auf Ihre Seite gezogen haben. Ich danke Ihnen für Ihre Unterhaltung, und verspreche Ihnen die Sache reiflich zu durchdenken.

Ich

Ich habe Ihnen, sagte Kleanth, meine inneren Anwandlungen der Religion schon gestanden, und ich könnte nichts wünschenswürdigeres entdecken, als daß sie ein besseres Fundament hätten, als was ich bisher dafür hielt. Daß Cineas Beweise nichts dazu beitrugen, glaube ich gewiß. Aber daß sie doch einen, die Prüfung der Vernunft aushaltenden subjektiven Grund haben können, ist eine so wichtige Bemerkung, daß sie alles Nachdenken verdient. Ich gestehe Ihnen Aristäus, ich bin durch Ihre Ideen überrascht und betreten; ich kann aber noch nicht sagen, daß Sie mich ganz überzeugt hätten. Wir müssen über diese Materie künftig noch mehr reden.

Ich habe den Aristäus mit Vergnügen gehört, sprach Cineas. Und wenn ich mich auch nicht überzeugen kann, daß die Tugend allein den Glauben an Gott hervorbringt, und daß die Betrachtung der Natur nichts dazu beitrage; so glaube ich doch, daß die moralische Denkart, die Religion sehr befestiget und deren Begriffe berichtiget, und von scholastischen Wuste reiniget.

Ich spreche der Betrachtung der Natur das Rührende nicht ab, sagte Aristäus. Sie wird

aber

aber erst rührend durch die religiöse Gemüthsstimmung, und erhebet und verstärkt dadurch natürlich auch jene, so daß der Beitrag in der Wissenschaft und Zergliederung der Begriffe oft nicht gehörig unterschieden wird; woran auch im gemeinen Unterrichte gar nichts liegt. Selbst das ist zur Erzeugung des religiösen Glaubens nicht nothwendig, daß jemand wirklich beharrlich gut sey; er wird auch durch die bloße Anerkennung der Majestät des moralischen Gesetzes erwachen. Denn diese wird eine Rührung nach sich ziehen, die ächt moralisch ist, und die eine Stimmung für die Religion zur unvermeidlichen Folge hat. So wie es daher oft Menschen gibt, die in der Beurtheilung immer moralischen Empfindungen folgen, ohnerachtet sie nicht stark genug sind, sie zu Triebfedern ihrer eignen Handlungen zu erheben; so gibt es auch Menschen, welche in der Beurtheilung oder im Vernünfteln sehr religiös sind, ob gleich ihre Religion noch keinen gehörigen Einfluß auf ihr Handeln gewonnen hat.

Ich sehe wohl, sagte **Philarete**, die sehr aufmerksam zugehört hatte, die Herren sind alle einerley Meinung; sie können sich nur über die Gründe nicht vereinigen. **Kleanths** und **Philo's**

Atheis=

Atheismus und Skepticismus hat immer blos in Worten bestanden, und ich habe daher nie daran geglaubt. Ich danke Ihnen Aristäus, daß Sie ihnen ein Geständniß abgelockt haben, das ihr Innerstes so darlegt, wie ich es schon längst gesehen habe.

Es ist hier kein Unterschied, Philarete, beschloß Aristäus das Gespräch, als daß Kleanth und Philo anders in der Schule reden, als sie im gemeinen Leben urtheilen und handeln, und daß ich ihr Handeln und praktisches Urtheilen auch einmal in der Schule vertheidiget, und so Lehre und Leben in Harmonie gebracht habe.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bibliothek
Staatswissenschaften
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jakob, Ludwig Heinrich <<von>>,

Vermischte Philosophische Abhandlungen aus der Teleologie, Politik, Religionslehre und Moral

Halle 1797

Ph.u. 270
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046137-7
VD18 1105204